

**TIGHT BINDING BOOK**

**TEXT PROBLEM  
WITHIN THE  
BOOK ONLY**

B. A.

**Principles of Psychology. Vol. I.**

by

WILLIAM JAMES.

اصول نفسیات جلد اول

ترجمہ

مولوی احسان احمد، بی۔ اے۔



UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU\_188148**

UNIVERSAL  
LIBRARY





قیمت	روپیہ	آنہ
سکہ عثمانیہ	۸	۸
سکہ انگریزی	۷	۷



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# اصول نفسیات

جلد اول

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی ای

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۵ھ ۱۳۷۶ھ ۱۹۳۷ء

طبع و اشاعت دارالکتاب اسلامیہ لاہور

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلیشرز کی اجازت سے  
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ  
کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین

## اصول نفسیات جداول (ہمیں)

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۳	۲	۱	۳	۲
۲۳۰ تا ۲۱۲	نفسیات کے طریقے اور پیمانے	باب ہفتم	۱ تا ۱۵	فلسفۂ نفسیات۔
۲۵۹ تا ۲۳۱	بہن کا تعلق دیگر اشیاء کے ساتھ	باب ششم	۱۶ تا ۹۲	بطائف دماغ۔
۲۳۲ تا ۲۹۰	چشمہ فکر	باب پنجم	۱۱۵ تا ۹۳	دماغی فعلیت کی بعض شرائط۔
۲۵۵ تا ۳۳۳	شعور ذات	باب دہم	۱۱۶ تا ۱۴۳	عادت
۲۵۶ تا ۵۱۹ ختم	توجہ	باب یازدہم	۱۴۵ تا ۱۶۷	میکانیکی نظریہ
			۱۶۸ تا ۲۱۱	نظریہ مادہ ذہنی
				باب ہشتم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# أصول نفسیات

جلد اول  
باب اول

فلسفۂ نفسیات

نفسیات حیات ذہنی کا علم ہے اور اس میں اس کے مظاہر و شرائط و قوتوں داخل ہیں۔ مظاہر ایسی چیزیں ہوتی ہیں جیسے احساسات خواہشیں استدالات فیصلے وغیرہ ہیں اور سطحی نظر سے دیکھا جائے تو یہ اس قدر گونا گوں اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ مشاہدہ کرنے والے پر ان کی ابتوری و پریشانی کا نقش قائم ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی مواد کے مرتب کرنے کا سب سے فطری اور قدیم طریقہ یہ ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو اس کا اچھی طرح اصطفا کیا جائے اور پھر اس طرح پر جتنے مختلف ذہنی مظاہر ہیں ان کو ایک سادہ وجود یعنی نفس شخصی سے منسوب کر دیا جائے، اور ان کو اس کی قوتوں اور استعدادوں کے مظاہر قرار



دیا جائے۔ مثلاً نفس سے کبھی قوت حافظہ کا اظہار ہوتا ہے کبھی قوت استدلال کا کبھی ارادہ کا کبھی تشنگی کا کبھی اشتہا کا۔ یہ اہل مدرسہ کا نقطہ ہے جس کو عقل عام بھی تسلیم کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ جو اس قدر واضح نہیں ہے یہ ہے کہ مختلف ذہنی واقعات میں عامل مشترک کی نہیں بلکہ عناصر مشترک کی تلاش کی جائے اور ان عناصر کی ترتیب کی مختلف اشکال سے ان کی تعمیری طویر اس طرح توجیہ کی جائے جس طرح سے کہ انسان مکانات کی پتھروں اینٹوں وغیرہ سے توجیہ کرتا ہے۔ جرمنی میں ہر بارٹ اور انگلستان میں ہیوم جیسے مل جان اسٹوارٹ مل بین امتلا فی مذاہب کے نمائندے ہیں۔ انھوں نے نفس یا ذہن کے فرض کئے بغیر نفسیات کو مرتب کیا ہے اور حلی و خفی ہر قسم کے غیر مربوط تصورات کو بیکر یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے اختلاط افتراق اور تسلسل کی اشکال سے اس قسم کی چیزیں جیسے کہ یادداشتیں اور اکات جذبات ارادے ہیجانات نظریات وغیرہ ہیں انسان کے ذہن میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس طریق پر انسان کی ذات یا اسکا اینفو استحضارات کا سرچشمہ یا مبداء نہیں رہتا بلکہ ان کا آخری اور سب سے پیچیدہ نتیجہ بن جاتا ہے۔

اب اگر ہم ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی اپنے مظاہر کو سادہ کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو بہت ہی جلد اپنے طریقہ کی خامیوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً ہر جزئی وقوف مثلاً یاد کی توجیہ نقطہ نفس کے مطابق وقوف یا حافظہ کی نفسی قوتوں کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خود ان قوتوں کو نفس کے خواص مطابق خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر حافظہ کی مثال لیں تو اس میں ایک واقعہ کے بجائے محفوظ رہنے کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں بیان کی جاتی کہ اس کا اسی طرح سے پاور ہونا ہماری قوت یاد کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہم امتلافیہ کی حیثیت سے اپنے حافظہ کی ناکامیوں اور خطاؤں کی ثانوی اسباب سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ مگر اس کی کامیابیاں چند خارجی چیزوں (جن کو کہ یاد رکھنا ہوتا ہے) اور

ہماری قوت حافظہ کے علاوہ اور کسی جزد کا وجود تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتیں۔ مثلاً جب میں اپنے سنہ فطیلت پانے کے دن کو یاد کرتا ہوں اور اس کے تمام واقعات و جذبات کو رفتہ رفتہ موت کی غیر معین شب سے لا ملاتا ہوں تو اس عمل کی توجیہ کسی میکانیکی علت سے نہیں ہو سکتی اور نہ کوئی تحلیل اس کو سادہ یا ایسا کر سکتی ہے کہ اس کی نوعیت آخری سلسلہ کے علاوہ اور کچھ معلوم ہو۔ ہم اس کے نامعلوم و پراسرار ہونے کے خلاف بغاوت کریں یا نہ کریں اگر ہم نفسیاتی مطالعہ کرنا ہے تو اس کا فرض کرنا ضروری ہے۔ ایتلانی کتنا ہی کہے کہ تصورات موجود ہجوم کے خود کو ترتیب دے لیتے ہیں مگر پھر بھی روحی یہ کہتا ہے کہ ایتلانی کو آخر میں کسی ایسی شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو زمانہ ماضی کو ماضی جانتی ہے اور اسکو کسی نہ کسی واقعہ سے پر کرتی ہے اب یہ شے خواہ تو دماغ ہو یا تصورات ہوں یا امتلاف ہو۔ اور جب روحی حافظہ کو ناقابل تحلیل قوت کہتا ہے تو وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا کہ یہ ایتلانی کے بیان کے اندر خود مسلم ہے۔

یہاں ہمہ امتلافیہ کے بیان کے اندر اس کا مسلم ہونا حقیقی واقعات کی کوئی تشفی بخش تحلیل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مطلق و حذاداد قوت کل کے واقعات اور ان سے بھی زیادہ ایک گھنٹہ پہلے کے واقعات کو کیوں زیادہ اچھی طرح سے محفوظ رکھتی ہے اور پارسال کے واقعات کو کیوں اتنی اچھی طرح سے محفوظ نہیں رکھتی برٹھاپے میں اس کے اندر بچپن کے واقعات کیوں سب سے زیادہ محفوظ ہوتے ہیں۔ بیماری اور تنگیان اس کو کیوں کمزور کر دیتے ہیں ایک تجربہ کو بار بار دہرانے سے اس کے متعلق ہماری یاد کیوں قوی ہو جاتی ہے۔ بعض ادویہ کے استعمال سے بخار غشی و ہیجان میں کیوں ایسے واقعات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن کو بھول کر مدتیں گزر چکتی ہیں۔ اگر ہم خود کو محض یہ کہہ کر تشفی دے لیں کہ قوت حافظہ کی قدرتی طور پر ایسی ہی ساخت ہے کہ

اس سے بھی باتیں ظاہر ہوں تو یہ توجیہ کوئی توجیہ نہ ہوگی کیونکہ خود یہ اسی قدر پیچیدہ ہوگی جتنے کہ حقیقی واقعات ہیں جن سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا۔ علاوہ بریں یہ مفروضہ کہ نفس ایسی پیچیدہ ساخت کی ابتدائی قوتیں رکھتا ہے کچھ غیر معقول و بدناما معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا حافظہ بعید ہی چیزوں کی نسبت قریبی چیزوں کو کیوں زیادہ آسانی سے یاد رکھتا ہے محکروں کے مقابلہ میں اعلام اسی قدر جلد کیوں بھول جاتے ہیں اس قسم کی خصوصیات بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں اور ممکن ہے جو چیز ہم کو بالکل بدیہ معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اس کے بالکل برعکس ہو۔ پس ظاہر ہے کہ یہ قوت مطلق طور پر موجود نہیں ہے بلکہ بعض شرائط کے تحت عمل کرتی ہے ان شرائط کا دریافت کرنا محقق نفسیات کا سب سے دلچسپ کام ہے۔

وہ نفس اور اس کی قوت حافظہ کا کتنی ہی شدت سے کیوں نہ مدعی ہو مگر اس کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ نفس اس قوت سے بغیر کسی اشارہ کے کام نہیں لیتا۔ یاد آئے سے پہلے کوئی نہ کوئی بات ایسی ضرور ہونی چاہئے جو ہمیں اس کو یاد دلا دے۔ اُتلا فی کہتا ہے کہ یہ ایک تصور ہوتا ہے جو اس شے کے ساتھ ربط و اختلاف رکھتا ہے جو یاد آتی ہے۔ اس سے اس واقعہ کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے کہ جو چیزیں بار بار سامنے آتی ہیں وہ کیوں آسانی سے یاد رہ جاتی ہیں کیونکہ ان کے مختلف مواقع کے متعلق اُتلا فی کا بیان بھی ہماری ذہنی زندگی کے متعلق اتنا ہی پریشان کن ہے جیسا کہ خالص روحی کا تصور اتنا ہی کا یہ جسم غفر جن میں ہر ایک مطلق طور پر موجود ہوتا ہے اور اس کے باوجود ایک دوسرے سے ربط بھی رکھتا ہے اور یہ سب خود سے اپنا لا تنہا ہی بافتہ بنتے ہیں مثل چوہر کی نزدوں کے ہر لحظہ تغیر کے یا گونا گوں نما کے شیشہ کے ٹکڑوں کے ہر آن گونا گوں رہتے ہیں۔ یہ اپنے عجیب و غریب قوانین کہاں سے حاصل کرتے ہیں اور

انہیں صورتوں میں وہ کیوں یاد آتے ہیں یہ ایک سہمہ ہے۔  
 اس کے لئے ایٹلافیہ کو عالم خارجی میں نظام تجربی کو داخل کرنا چاہئے۔  
 تصورات کا رقص ایک حد تک مظاہر کی بگڑی ہوئی اور ناقص نقل ہوئی  
 ہے۔ لیکن خفیف ترین غور سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مظاہر اس وقت  
 تک ہمارے تصورات کے متاثر کرنے کی قوت نہیں رکھتے جب تک کہ  
 وہ اس سے پہلے ہمارے حواس اور ہمارے دماغ کو متاثر نہ کر چکے ہوں  
 کسی گذشتہ واقعہ کا محض وجود ہمارے اسے یاد رکھنے کا سبب نہیں ہو سکتا  
 جب تک بچے نے اس کو دیکھا نہ ہو یا کسی طرح سے اس سے سابقہ نہ  
 پڑا ہو اس وقت تک اس کو اس کے وقوع کا علم نہ ہوگا۔ پس جسم  
 کے تجربات قوت حافظہ پر جو کچھ کہ ہوتا ہے اس کے ہونے کی ایک  
 شرط ہوتے ہیں۔ اور واقعات پر بہت تھوڑا سا غور کرنے سے یہ ظاہر  
 ہوتا ہے کہ جسم کا ایک حصہ یعنی دماغ ایسا حصہ ہے جس کے تجربات  
 سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اگر دماغ اور دوسرے حصوں کے مابین  
 عصبی تعلق کو منقطع کر دیا جائے تو ان حصوں کے تجربات ذہن کے لئے  
 معدوم ہو جاتے ہیں۔ آنکھ اندھ سی ہو جاتی ہے کان بہرہ ہو جاتا ہے  
 ہاتھوں میں حس و حرکت نہیں رہتی۔ اور اسی طرح سے اگر دماغ کو نقصان  
 پہنچ جائے تو باوجود اس کے کہ اور سب حصے اپنا کام کرنے کے لئے تیار  
 ہوں شعور یا تو بالکل ختم ہو جاتا ہے یا اس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ سر پر  
 ضرب لگنے مرگی کی بنا پر خون کے ضائع ہو جانے سے پہلا نتیجہ مرتب  
 ہو سکتا ہے۔ اور چند اونس الکحل چند ذرے افیون یا حشیش یا کلوورڈ فورم  
 یا نائٹرس آکسائیڈ گیس کی ایک لپٹ سے دوسرا نتیجہ پیدا ہونا یقینی ہے بخار کا  
 مذاں جنوں کا تغیر ذات اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو خارجی مواد دماغ  
 میں گشت لگاتا ہے یا اس عضو کے اندر مرض کی بنا پر تغیرات واقع ہو جاتے  
 ہیں۔ یہ واقعہ کہ دماغ ذہنی اعمال کی ایک قریبی جہانی شرط ہے اس  
 زمانہ میں اس درجہ عام طور پر مسلم ہے کہ مجھے اس کی تشریح میں بہت

زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں صرف اس کو مسلم مانے لیتا اور آگے چلتا ہوں۔ کتاب کا باقی کل حصہ تقریباً اس امر کا ثبوت ہو گا کہ یہ مسئلہ صحیح مخفا ہے۔

لہذا جسمانی تجربات اور خصوصاً دماغی تجربات ایسے ہیں جن کو ذہنی زندگی کی ان شرائط کے اندر جگہ دینا لازمی ہے جن کا نفسیات کو لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ روحی اور انتلا فی دذنوں کے لئے دماغی ہونا لازمی ہے کم از کم اس حد تک کہ ان کے محبوب اصولوں کے عمل میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دماغی قوانین بھی ان کے تعین میں شریک ہوتے ہیں۔

پس ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ دماغی عضویات کی ایک مقدار کا نفسیات میں مسلم ہونا یا اس کے اندر شامل ہونا لازمی ہے۔ ایک اور طرح سے دیکھا جائے تو نفسیاتی ایک حد تک عصبی عضویاتی ہونے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ ذہنی اعمال ایک حد تک جسمانی عمل کی بنیاد ہوتے ہیں۔ بلکہ جسمانی اعمال بعد میں بھی ذہنی اعمال کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یہ امر کہ یہ اعمال کا باعث ہوتے ہیں نہایت ہی مشہور حقیقت ہے۔ مگر یہی مراد محض وہ افعال ہی نہیں ہیں جو عموماً یا ارادہً محض کی حرکات کی بنیاد ہوتے ہیں۔ ذہنی حالتیں اور عیہ و موی اور ضربات قلب میں بھی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں یا غدد و احتشائیں لطیف تر اعمال کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کا بھی لحاظ رکھا جائے اور ان افعال کا بھی جو کسی بعید ی زمانہ میں اس بنیاد واقع ہوتے ہیں کہ کبھی ایک قسم کی ذہنی حالت عالم وجود میں آئی تھی تو ہم یہ بات ایک عام قانون کے طور پر بیان کر سکتے ہیں کہ کوئی ذہنی تغیر ایسا نہیں ہوتا جس کے ساتھ یا جس کے بعد جسمانی تغیر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً ان چھپے ہوئے حروف سے جو تصور احساسات پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ صرف اس کی آنکھوں اور مخفی حرکات تکلم کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس کے کسی دماغی گفتگو یا تقریر کرنے کا بھی باعث ہو سکتے کسی دن اس کے بحث میں ایک جانب

ماں ہونے کا بھی موجب ہوئے کبھی ان کی بنا پر وہ کسی کو نصیحت بھی کریگا کوئی کتاب بھی پسند کریگا اور اگر ان حروف نے اس کے شبکیہ کو متاثر نہ کیا ہوتا تو اس سے بالکل مختلف واقعات ظہور میں آتے۔ لہذا ہماری نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ ان حالات و شرائط کا بھی لحاظ رکھے جو ذہنی حالتوں سے مقدم ہوتے ہیں اور ان نتائج کا بھی جو ان حالات و شرائط سے پیدا ہوتے ہیں۔

مگر ایسے افعال جن کی شعوری ذہانت محرک ہوئی تھی ممکن ہے عادت کے زور سے اس قدر از خود ہو جائیں کہ بظاہر بغیر کسی قسم کے احساس کے عمل میں آجایا کریں۔ مثلاً کھڑا ہونا چمنا کوٹ کے بٹن لگانا یا کھولنا پیانو بجانا گفتگو کرنا ناز پر غصا لیکن یہ ایسی حالت میں ہو جاتے ہوں، جب ذہن دوسری چیزوں میں مصروف ہو۔ حیوانی جبلی اعمال نیم خود حسرتی ہوتے ہیں اور بقائے نفس کے اضطراری افعال کلیتہً از خود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایسے پر شعور افعال کے مشابہ ہوتے ہیں اور ان سے وہی غایتیں پوری ہوتی ہیں جن کا حیوان کا شعور دوسرے مواقع پر عمدہ قصہ کرتا ہے۔ کیا اس قسم کے شہین نامگر با مقصد افعال کا مطالعہ نفسیات میں شامل ہو گا؟

عالم ذہنی کی حد فاصل یقیناً مبہم ہے۔ مگرسانی دکھانے سے یہ بہتر ہے کہ علم اتنا ہی مبہم رہے جتنا کہ اس کا موضوع ہے اور ایسے مظاہر کو اس میں شامل کیا جائے جن سے ہم کو یہ توقع ہو کہ ان کے شامل ہونے سے اس بحث پر جو کہ ہمارے پیش نظر ہے روشنی پڑے گی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ بات بہت جلد معلوم ہو جائے گی کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ اور ہم کو اپنے موضوع کا وسیع تعقل کرنے میں تنگ تعقل کرنے کی نسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ ہر علم کے نشوونما کے وقت ایک قسم کے ابہام ہی سے مضمون کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ حیثیت مجموعی موجودہ زمانہ کے بہت ہی کم نظریوں

لئے اجمالی طور پر نفسیات کو ایسا حقیقی فائدہ پہنچایا ہے جیسا اسپنسر کے اس نظریے نے کہ ذہنی و جسمانی زندگی کا حاصل ایک ہی ہے اور وہ خارجی علاقے سے داخلی علاقے کا تطابقی ہے۔ اس قسم کا نظریہ بلاشبہ ابہام محض ہے مگر چونکہ اس میں اس واقعہ کا لحاظ کیا گیا ہے کہ ذہن ایسے ماحولوں میں بود باش رکھتے ہیں جو ان پر عمل کرتے ہیں اور اپنی باری سے یہ ان پر رد عمل کرتے ہیں کیونکہ (مختصراً یہ ہے کہ) یہ ذہن کو اس کے تمام مقرون علاقے کے ساتھ لیتا ہے۔ اس لئے یہ قدیم عقلی نفسیات سے کہیں زیادہ مفید ہے جو روح سے اس طرح بحث کرتی تھی کہ گویا یہ ایک علیحدہ وجود ہو اور بذات خود کافی مواد اور ان باتوں کو فرض کر کے یہ اس کی نوعیت و خواص سے بحث کرتی تھی۔ اس لئے میں حیوانیات یا خالص عصبی عضویات میں جب مجھے یہ اپنی غرض کے لئے مفید معلوم ہو گئے پرواز کرنے کے لئے آزادی سے کام لوں گا۔ اس کے علاوہ ان علوم میں کوئی دخل نہ دوں گا بلکہ عضویاتی کے لئے چھوڑ دوں گا۔

کیا ہم اس طریق کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں جس کے مطابق ذہنی زندگی ان اتصالات کے جو خارج سے جسم پر ہونے ہیں اور ان ردات عمل کے مابین حامل معلوم ہوتی ہے جو جسم سے خارجی دنیا پر ہوتی ہیں۔ اس کے لئے ہم چند واقعات پر غور کرتے ہیں:

اگر میز پر کچھ لوسے کی تیلیاں بکھیر دی جائیں اور ان کے قریب مقناطیس لایا جائے تو وہ ایک خاص فاصلہ تک ہوا میں اڑ کر اس کی سطح سے چمٹ جائیں گی۔ ایک وحشی کی جب اس واقعہ پر نظر پڑتی ہے تو وہ اس کی توجہ میں کہتا ہے کہ نیلیوں اور مقناطیس کے مابین محبت ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ مقناطیس کے دونوں سروں پر چپکا دیا جاتا ہے اب تیلیاں اس کی سطح سے چمٹی رہیں گی اور ان کو یہ سمجھی خیال نہ آئے گا کہ اس کے پہلو سے گزر کر اپنے محبوب کے ساتھ براہ راست لمبائیں پانی کے ایک گھڑے کے نیچے سے نلکی کے ذریعہ بلبے اٹھاؤ تو یہ سطح پر ظاہر

ہونگے اور ہوا میں لمبائیگی۔ ان کے فعل کے متعلق شاعرانہ طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصل ماحول کے ساتھ لمبائی کے آرزو مند تھے لیکن اگر تم پانی سے بھرا ہوا مرتبان گھڑے پر الٹ دو تو یہ سطح تک بلند ہونگے اور اس کی نلی کے نیچے باقی رہینگے کیونکہ خارجی ہوا ان کو نہ لگے گی اگرچہ ان کی راہ میں ذرا سی کجی یا پانی کے مرتبان کی سطح کے مس ہو جانے سے جس سے ان کا راستہ رک جاتا یہ آسانی کے ساتھ آزاد ہو جاتے ہ

اب اگر ہم اس قسم کے افعال سے زندہ چیزوں کے عمل کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ایک نہایت ہی نمایان فرق محسوس ہوتا ہے۔ رویو جیولٹ پر اسی طرح عاشق ہے جس طرح نیلیاں مقناطیس پر اور اگر ان دونوں کے مابین کوئی شے حال نہ ہو تو یہ اسی طرح سیدھا اس کی طرف جاتا ہے جس طرح نیلیاں مقناطیس کی طرف لیکن اگر رویو اور جیولٹ کے مابین ایک دیوار کھڑی کر دی جاتی ہے تو وہ دیوار اپنے چہرے کو اس دیوار کے مخالف رخوں کے ساتھ چمٹانے نہیں رہتے جس طرح کہ مقناطیس اور نیلیاں کاغذ سے چمٹی رہتی ہیں۔ رویو بہت جلد گھوم پھر کر یا دیوار پر چڑھ کر یا اور کسی طرح سے ایسا راستہ نکال لیتا ہے جس سے وہ جیولٹ کے لبوں کو براہ راست مس کر سکتا ہے مگر نیلیوں کا راستہ تو سطر ہے۔ اب اگر یہ اپنے مقصود کو پہنچ جائیں تو یہ اتفاقات پر مبنی ہوگا۔ عاشق کے لئے غایت مقررہ ہوتی ہے راستے میں غیر محدود تنسیب ہو سکتے ہیں

فرض کرو کہ ایک زندہ مینڈک اس حالت میں ہے جس میں کہ ہم نے بلبوں کو رکھا تھا یعنی پانی کے مرتبان کے نیچے۔ سانس کی دشواری سے اس میں بھی اپنے اصلی ماحول کے ساتھ لمبائی کی آرزو پیدا ہوگی اور وہ مختصر ترین راستہ اختیار کرے گا یعنی اوپر کو تیر آئیگا۔ لیکن اگر پانی سے بھرا ہوا مرتبان اس پر الٹ دیا جائے تو بلبوں کی طرح سے اپنی ناک ہمیشہ اس کی سخت سطح کے ساتھ اڑائے نہ رکھے گا بلکہ بے چینی کے ساتھ



اس کے آس پاس نکلنے کی راہ تلاش کرے گا یہاں تک کہ نیچے اتر کر اسکو اس کے کنارے کے گرد سے اپنی خواہشوں کے مقصد تک پہنچنے کا راستہ مل جائے گا۔ ہم پھر یہی دیکھتے ہیں کہ غایت مقررہ ہے اور وسائل متغیر ہیں ؟

جاندار اور بیجان چیزوں کے عمل میں اس قسم کا مقابلہ کرنے سے انسان اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ بیجان چیزوں میں مقاصد و غایات کا وجود نہیں ہے۔ اب لوہے یا ہوا کے سالمات سے محبت یا خواہش منسوب نہیں کی جاتی۔ اب کوئی یہ فرض نہیں کرتا کہ جن حرکات کا ان سے اظہار ہوتا ہے ان میں سے کسی کی غایت کا کوئی تصویری مقصد ہوتا ہے جو اس کے عمل پر شروع سے مستولی رہتا ہے اور اس کو اپنے کسی زور و قوت سے عالم وجود میں لاتا ہے۔ اس کے برعکس غایت کو ایک انفعالی نتیجہ خیال کیا جاتا ہے جس کو کوئی شے اس کے عیباب میں عالم وجود میں لے آتی ہے اور خود اس کو اپنی پیدائش میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اگر مقدم حالات و شرائط کو بدل دیا جائے تو بیجان چیزوں سے ہر بار بظاہر ایک نئی غایت کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن صاحب ذہانت وجودوں میں حالات کے تغیر سے فعلیت میں تو تغیر ہو جاتا ہے مگر غایت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں اس غایت کا تصور بھی اُن حالات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو افعال کا تعین کرتے ہیں ؟

پس غایات آئندہ کے حاصل کرنے کی کوشش اور ان کے حصول کے لئے وسائل کا انتخاب منظر میں ذہنیت کے موجود ہونے کی علامت اور اس کی کسوٹی ہیں۔ اس پہچان کو ہم باشعور و میکائیکی عمل میں امتیاز کرنے کے لئے استعمال کریں گے۔ ہم چھڑیوں اور پتھروں سے کسی قسم کی ذہانت منسوب نہیں کرتے کیونکہ یہ کبھی کسی شے کی خاطر حرکت کرتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ اسی وقت حرکت کرتے ہیں جب ان کو دھکیلا جاتا ہے اور اس وقت بھی ان سے کسی پسند کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے ہم ان کو بلا تامل بے حس کہہ دیتے

ہیں

اسی طرح ہم اس مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں جو فلسفی مسائل میں عمیق ترین ہے۔ کیا کائنات ایسی ذہانت کا منظر ہے جو اپنی داخلی نوعیت کے اعتبار سے عقلی ہے یا یہ خالص و محض خارجی واقعہ ہے اگر اس پر غور کرتے وقت ہم اس احساس کو اپنے ذہن سے نہ نکال سکیں کہ یہ عالم مقاصد ہے اور کسی شے کے لئے موجود ہے تو ہم اس کے اندر ایک ذہانت کو جگہ دیتے ہیں اور ہم نہ ہر تک پہنچ جاتے ہیں اس کے برعکس اگر اس کے لا علاج تھول پر غور کرتے ہوئے محض حال کا خیال کریں جو گویا کہ ماضی سے پھوٹ رہا ہے اور جس میں مستقبل کا کوئی لحاظ نہیں تو ہم دہریے اور مادہ پرست بن جاتے ہیں

ان طویل مباحث میں جو علمائے نفسیات نے اس مقدار ذہانت کے متعلق کی ہیں جو ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے یا اس مقدار شعور کے متعلق کی ہیں جو ریگنے والے جانوروں کے عصبی مراکز کے لئے لازمی ہے ایک ہی جانچ کام دیتی ہے۔ کیا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ ہم یقین کر سکیں کہ یہ اپنے نتائج کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ (جیسا کہ آئندہ چکر اکثر مقامات پر معلوم ہو گا) اصولاً حیوان کے لئے مفید ہوتا ہے اور یہ اس کے حاصل کرنے سے ان حالات میں زیادہ محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس حد تک فعل کی ایک مقصدی نوعیت ہوتی ہے مگر اس قسم کی کورانہ مقصدیت ممکن ہے محض ایک انفعالی تسویٰ کا نتیجہ ہو۔ پودوں میں کشن و نما اور ان کی حرکات اور حیوانوں میں ارتقا انہضام رطوبات وغیرہ کے واقعات سے ایسے اعمال کی لاتعداد مثالیں مل جاتی ہیں جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں اور ممکن ہے (اور ہم اکثر اس کو مسلم مانتے ہیں کہ) خود بخود میکائیکل طور پر ہوتے ہیں۔ عضویاتی مینڈک کے نخاع میں شعوری ذہانت کے موجود ہونے کا اس وقت تک یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کرتا جب تک وہ یہ ثابت نہیں کر لیتا کہ جو مفید نتائج بھی مشینری سے ایک خاص

ہیجان سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس وقت بھی ویسے ہی رہتے ہیں جب مشینری بدل دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر ایک بے سر مینڈک کے داہنے گھٹنے کو ایسڈ سے متاثر کیا جائے تو داہنا پاؤں اس کو پونچھ دیگا۔ لیکن جب اس پاؤں کو کاٹ لیا جاتا ہے تو یہ اکثر اپنے بائیں پاؤں کو اس مقام پر لاتا ہے تاکہ تکلیف دہ شے کو پونچھ دے گا۔

فلوگر اور لیوس اس قسم کے واقعات سے مندرجہ ذیل طریق پر استدلال کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی رد عمل محض یکایک مشینری کا نتیجہ ہوگا اگر ایسڈ زرد حصہ داہنے پاؤں کو اس طرح سے دوڑاتا جس طرح کہ بلبلی کے دبے سے اس بلبلی والی نال چھوٹ جاتی ہے تو داہنے پاؤں کے کاٹنے سے یقیناً پونچھنے کی حرکت میں خلل واقع ہوتا۔ مگر یہ بائیں پاؤں کو حرکت نہ دینا اس کا صرف یہ نتیجہ ہونا چاہئے تھا کہ داہنی ران خلا میں حرکت کرے (جیسا کہ فی الحقیقت بعض اوقات دیکھا جاتا ہے) داہنی بلبلی اگر داہنی نال بھری ہوئی نہ ہو تو بائیں نال کے چھوڑنے کی کبھی کوشش نہیں کرتی نہ کبھی کوئی بجلی کی مشین اس لئے بے تاب ہوتی ہے کہ صرف شعلہ خارج کر سکتی ہے اور سینے کی مشین کی طرح غلافوں میں جھجکا نہیں لگا سکتی۔

اس کے برعکس اگر داہنا پاؤں ایسڈ کے پونچھنے کی غرض سے حرکت کرتا ہے تو اس سے زیادہ فطری کوئی بات معلوم نہیں ہوتی کہ جب اس مقصد کے پورا کرنے کے آسان ترین ذرائع ناکام ہو جاتے ہیں تو دوسرے ذرائع سے کام لیا جاتا ہے۔ ہر ناکامی جانور کو ایک ناکامی کی حالت میں چھوڑ دیتی ہوگی جس کی وجہ سے وہ ہر قسم کی نئی کوشش کرے گا اور اس کو اس وقت اطمینان ہوگا جب تک ان میں سے کسی سے خوش قسمتی سے اس کی خواہش پوری ہو جائیگی۔

اسی طرح گالٹر مینڈک کے بصری فصول اور دماغ سے شعوری ذہن کو منسوب کرتا ہے۔ اوپر ہم کہہ چکے ہیں کہ کس طرح ایک مینڈک جس کو پانی میں مقید کر دیا گیا ہو باہر نکلنے کی جگہ نکال لیگا گا لٹر کی تحقیق ہے کہ ایسے

سینڈکوں سے جن کے دماغی نصف کمرے نکال لئے جاتے ہیں اکثر اسی قسم کی ذہانت ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کا سینڈک نلی سے اوپر آلے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اوپر کا راستہ شیشے کے ڈھکنے سے رکا ہوا ہے اپنی ناک کو اس رکاوٹ سے ہی نہیں لگائے رکھیں گے یہاں تک کہ دم گھٹ کر مر جائے بلکہ اکثر اوپر آئیگا پھر نیچے اتریں گے اور اس کی ٹوٹی میں سے نکلے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی سیکائیٹک شے اس کو اوپر کی طرف نہیں دھکیل رہی ہے بلکہ اس امر کی شعوری خواہش ہے کہ جس طرح سے ہو وہاں پہنچ جانا چاہئے اس سے گالٹر نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ سینڈک میں محض نصف کمرے ہی میں مراکز شعور نہیں ہیں۔ یہی نتیجہ اس نے اس واقعہ سے نکالا کہ بے دماغ سینڈک کی ایک ٹانگ اوپر کی طرف سیکر جب الٹ دیا گیا تو اگرچہ جن حرکتوں کی اس وقت ضرورت رہتی ہے وہ معمولی حالت سے بہت مختلف ہوتی ہیں مگر وہ سیدھا ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عمل کو محض ہیجان ہی نہیں نہیں کرتا بلکہ انتہائی مقصد بھی متعین کرتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہیجان ایسی شے ضرور ہوتا ہے جو غایت کی خواہش پیدا کر دیتا ہے جو

ایک اور نہایت عمدہ جرمن مصنف جس کا نام لیب مین ہے دماغ کی مشینری سے ذہنی عمل کی توجیہ کرنے کے خلاف اسی قسم کے ملحوظات سے کلمیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشین سے اس وقت صحیح نتائج سیدھا ہوتے ہیں جب یہ درست ہوتی ہے اور جب یہ درست نہیں ہوتی تو غلط نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مگر مشینوں کی حالتوں سے دونوں قسم کے نتائج لازماً و قطعاً ہوتے ہیں۔ ہم گھنٹہ کو جس کی ساخت قطعی طور پر اس کی ایک رفتار متعین کر دیتی ہے سست یا تیز فرض نہیں کر سکتے اور اس کے صحیح کرنے کی ہمو لا حاصل کوشش نہیں کرتی چاہئے اگر اس کے اندر ضمیر ہوتا تو یہ اتنا ہی اچھا ہوتا جتنا کہ بہتر بن گھڑی کا۔ کیونکہ دونوں اہل سیکائیٹک قوانین کے مساوی طور پر تابع ہیں ایسے قوانین جو ان کی تہ میں عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر دماغ صحیح نہ ہو اور انسان بجائے اس کے کہ چار دونی آٹھ کے چار دونی دو کہنے لگے

یہ یا یہ مجھے بندرگاہ خریدنے کے لئے کوئلے کی طرف جانا چاہئے بجائے اس کے کہ مجھے کوئلہ خریدنے کے لئے بندرگاہ جانا چاہئے تو فوراً غلطی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ غلط عمل اگرچہ انھیں میکینکی قوانین کے تابع ہے جن کے صحیح عمل تابع ہوتا ہے مگر اس کو برا کہتے ہیں کیونکہ یہ داخلی قانون کی تردید کرتا ہے وہ قانون جو اس غایت یا مقصد العین کو متعین کرتا ہے جس کے لئے دماغ کو عمل کرنا چاہئے اگرچہ یہ اس کے مطابق عمل کرے یا نہ کرے؟

ہمیں یہاں اس پر توجہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ آیا ان مصنفین نے نتائج اخذ کرنے میں اس صورت حال کے تمام مقدمات کا لحاظ رکھا ہے جس سے کہ وہ بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے ان کے دلائل صرف یہ ظاہر کرنے کیلئے نقل کئے ہیں کہ ان سے اس اصول کی کس حد تک تائید ہوتی ہے کہ صرف ایسے افعال جو کسی غایت کیلئے کئے جاتے ہیں اور جن سے وسائل کا انتخاب ظاہر ہوتا ہے ذہن کے یقینی مظاہر کہلا سکتے ہیں؟

پس میں اس معیار شناخت کو جہاں تک فعل کا تعلق ہے اختیار کرتا ہوں اسی سے اس کتاب کے موضوع بحث کی تحدید کرتا ہوں۔ لہذا اکثر عصبی اعمال کا اس لئے ذکر نہ ہو گا کہ وہ خالص عضویاتی ہیں۔ اور نہ نظام عصبی اور آلات جس کی تشریح کو از سر نو بیان کیا جائے گا۔ متعلم کو ہیج۔ مین۔ مارٹن کی کتاب ہیج مین باڈی اور جی ٹی بیڈ کی کتاب عضویاتی نفسیات اور تشریح و عضویات کی دیگر مشہور کتب میں معلومات کا ایک ذخیرہ ملے گا جس کو ہمیں مبادی میں سے سمجھنا چاہئے اور اس کتاب میں مسلم ماننا چاہئے۔

لے دو دو پلانے والے جانوروں کے دماغ سے واقفیت پیدا کرنا بالکل مشکل ہے۔ ایک بھیر کی سری لو اور ایک چھوٹی سی آری ایک نہانی ایک چاقو اور ایک چٹھی بیلوریہ میں کسی طبی آلات فروش کے یہاں سے دستیاب ہو جائیگی۔ اور اس کے مختلف حصوں کو بالو

دماغی نصف کروں کے اعمال و افعال چونکہ براہ راست شعور سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کے متعلق کچھ بیان کرینگے کہ

(ۛ)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کسی انسانی تشریح کی کتاب کی مدد سے علمہ و علمہ کر دے جیسے ہولڈن صاحب کی سینول آف انامی ہے یا ان خاص ہدایات کے ذریعہ سے جو اس قسم کی کتابوں میں ملیں گی جیسے کہ فاسٹر اور لیگلے صاحبان کی عملی عضویات ہے یا سوریل صاحب کی تقابلی تشریح ہے کہ

## باب دوم وظائف دماغ

فرض کرو میں کسی درخت کی جڑ کاٹتا ہوں۔ اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح لہرائی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹتا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ درآئندہ اعصاب پر جب کوئی مہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ ایک کاٹنے والا کلہاڑا ہوتا ہے یا اس قدر خفیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں ہوتی ہیں تو یہ اس ہیجان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکروں میں جواہل چل پیدا ہوتی ہے وہ وہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ برآمدہ اعصاب کے ذریعہ سے منکسر ایسی حرکات کا باعث ہوتی ہے جو حیوان اور مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان حرکات کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر مہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں اور اگر ایسا ہو کہ مہیج بطور خود مفید و مضر کچھ بھی نہ ہو بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی

خبر دیتا ہو جو عملی طور پر حیوان کیلئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اس واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کو دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو اس کے فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرو میں اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی گاڑی کی آواز سنتا ہوں مدیٹھ جاؤ مدیٹھ جاؤ گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو سیرا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکتا ہے اور سیری مانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صلیح گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اسی سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہیں گرنا ہوں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھٹکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلہ کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس سے ہونٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو ٹنکر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں تو

لیکن حسی بیج کے یہ تین جواب بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بننا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کے غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ حرکت سے کم از خود ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح پر کرنا سیکھ سکتا ہے اور اگر کوشش کرے تو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ



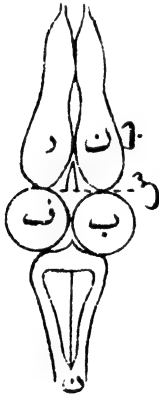
کا ایک فرمان واقع ہوتا ہے صرف یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال باہم لمجأتے ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسے افعال کی کڑیاں ہوتی ہیں جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

ایک خارجی مشاہدہ کرنے والا جو اس شعور کا ادراک کرنے سے قاصر ہو جو ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے، وہ تو شاید ان افعال میں جواز خود ہوتے، اور ان میں جن کے ساتھ ارادہ ہوتا ہے، امتیاز کرنے سے قاصر رہے۔ لیکن اگر ذہن کی موجودگی کا معیار یہ ہو کہ ایک مفروضہ غایت کے حصول کیلئے صحیح ذرائع استعمال کئے جائیں تو سب افعال کے اندر ذہانت نظر آئیگی کیونکہ صحت و سوز و نیت ان سب کی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ واقعہ عصبی اعمال اور شعور کے تعلق کے متعلق دو مخالف نظریوں کا باعث ہوا ہے بعض مصنفوں نے تو یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ درجہ کے ارادی افعال کے لئے احساس کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ادنیٰ ترین اضطرابی افعال کے ساتھ کوئی اس قسم کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احساس ایسا ہوتا ہو جس کا ہم کو شعور نہ ہوتا ہو۔ بعضوں نے یہ دیکھ کر کہ اضطرابی اور نیم از خود حرکات اپنی سوز و نیت کے باوجود کامل بے شعوری کی حالت میں ہو سکتی ہیں مخالف نتیجے نکالے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ ارادی افعال کی ارادیت بھی کچھ اس واقعہ پر مبنی نہیں ہوتی کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان مصنفوں کے نزدیک یہ خالص اور محض عضوی میکینیک کا نتیجہ ہیں۔ آئندہ عنقریب کسی باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹینگے۔ اب ہم کو دماغ کا ذرا غور سے مطالعہ کر لینا چاہئے اور اس پر توجہ کرنی چاہئے کہ کس طرح اس کی حالتیں ذہنی حالتوں کا باعث ہو سکتی ہیں؟

مینڈلگ کے عصبی دماغ کی باریک تشریح اور تفصیلی عضویات و وزن اسی پشت کے کارنامے ہیں بلکہ گذشتہ بیس ہی سال (جن کا آغاز مرکز مینرٹ سے ہوتا ہے) کا نتیجہ ہیں۔ بہت سے امور مہنوز

تاریکی میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کا کوئی تصفیہ نہیں ہوا۔ لیکن اس عضو کے عام تعقل کے متعلق اتفاق ہو گیا ہے جس کے متعلق خیال ہے کہ یہ باقی رہیگا۔ اور اس سے ایک نہایت ہی قوی اندازہ اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ دماغی اور ذہنی اعمال کس طرح ایک دوسرے کے ساتھ چلتے ہیں۔

اس موضوع کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہو گا کہ کسی ادنیٰ جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے۔ اور قطع کر کے اس کے مختلف عصبی مرکوزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے مینڈک کے عصبی



مرکوزوں کا نقشہ ذیل میں دیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے اگلے حصے معمولی طالب علمانہ طریق پر نکال لیئے جاتے ہیں، یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا

جاتا۔ اس طرح پر ہم مختلف مرکوزوں کے اعمال کے متعلق ایک نہایت ہی سادہ تعقل تک پہنچ جاتے ہیں جس کے اندر نصف

کروں اور زیریں خصوص کا تقابل انتہائی امتیاز کے ساتھ نمایاں ہے۔ اس واضح تعقل کے تعلیمی فوائد جو نلے کیونکہ یہ اکثر بہت مفید ہوتا ہے کہ آغاز نہایت سادہ نظریے سے کیا جائے اور بعد میں اس کی صحت کر لی جائے۔ آئندہ چکر معلوم ہو گا کہ ہمیں اپنے ابتدائی نظریہ کو مینڈکوں اور پرندوں کے اعتبار اور حال کے کتوں بندروں اور انسان کے مشاہدات کے نتائج سے کچھ نہ کچھ نرم کرنا پڑے گا۔ مگر یہ ہم پرشہ دونوں ہی سے بعض اساسی تصورات و امتیازات کو واضح کر دیگا (جن کا بصورت دیگر ہم کو اس وضاحت کے ساتھ علم نہ ہو سکتا) جن میں سے کسی کو بھی بعد کی کامل تحقیقات غلط نہ ٹھہرائیں گی۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں یعنی کھویری کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور راس النواع کے مابین شکاف دیں جس سے نخاع کا باقی تمام جسم سے لعلق منقطع ہو جائیگا تو مینڈک زندہ تو رہیگا لیکن اس کے افعال میں احوال قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا ٹکنا ترک کر دیتا ہے اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر کھینچ بھی لیا جائے تو اپنی حالت پر آ جاتے ہیں۔ اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز یک قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اسے ناک کے بل لٹکا کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعت حرکات کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پوچھدے چنچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں تو اسی طرف کا پچھلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پوچھ دیتا ہے۔ اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پوچھتا ہے۔ اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا باقی حصہ ہی لا حاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد آٹھ مینڈکوں میں دیکھا گیا ہے کہ ننھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ مقام پر لاتے ہیں۔

بامقصد ہونے کے بعد ان حرکات کی جو خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب پیمان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات کے مابین اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ اپنی شبین سی باقاعدگی میں کودنے والے بوعے کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دیکھائی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں۔ لہذا مینڈک کے نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلد ہی پیمائش کو حرکات میں منتقل کر دیتا

ہے۔ اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی بازو اور ٹانگوں کی حرکات کیلئے بالترتیب مستقل آئے ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا غلغلی ہوتا ہے وہ سر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ لئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے باہر لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے؛ دیگر حیوانات کے نخاع میں اسی کے حامل قوتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ انسان میں بھی یہ مدافعت کی حرکات کرتا ہے۔ جب مغلوں کے فالج زدہ بادوں میں گدگدی کی جاتی ہے تو یہ اپنا پیر کھینچ لیتے ہیں۔ رابن نے ایک مجرم کے قتل کے ایک گھنٹہ کے بعد اس کے سینہ پر گدگد اگر یہ مشاہدہ کیا کہ اس کے بازو اور ہاتھ گدگدی کے مقام کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ دودھ پلانے والے جانوروں کا نخاع اور جودنی ذرا کمزور انجام دیتا ہے جن کا گالٹر اور دیگر اہل فن نے نہایت قابلیت کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان کے متعلق گفتگو کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے؛

اگر ایک اور مینڈک کے بصری فصوص کے عقب میں اسطرح سے شگاف دیا جائے کہ دماغ اور اس نخاع نخاع کے ساتھ وابستہ رہیں تو جو حرکات اوپر مشاہدہ کر آئے ہیں ان پر نگلنے سانس لینے رینگنے اور کمزوری سے کودنے اور تیرنے کی حرکتوں کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اضطراری حرکتیں بھی ہوتی ہیں جب اس کو الٹا کر دیا جاتا ہے تو وہ فوراً سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اسکو

لے یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ بالعموم یہ شگاف مہلک ثابت ہوتا ہے مگر جن صرف ان شاذ صورتوں کا حوالہ ہے جن میں مینڈک زندہ رہ جاتا ہے

کسی ایسے پتے پیالے میں رکھا جائے جو پانی پر تیرتا ہو اور پھر اس کو گھمایا جائے تو وہ گھومنے کے جواب میں پہلے تو اپنے سر کو موڑتا ہے اور پھر اپنے کل جسم کے ساتھ اس گردش کی مخالف سمت میں گھومتا ہے۔ اگر اسکے سہارے کو اس طرح سے بدل دیا جائے کہ اس کا سر نیچے کو ہو جائے تو وہ اس کو اوپر کو کر لیتا ہے۔ اگر اوپر کی طرف کیا جائے تو وہ نیچے کی طرف کر لیتا ہے اگر دائیں طرف کیا جائے تو بائیں طرف کر لیتا ہے وغیرہ مگر اسکی ردات عمل سر کی ان حرکتوں سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ان مینڈکوں کی طرح جن کے سر پر سوچو دوہوتے ہیں تختہ کے نیچے آ رہینے سے اس کے اوپر نہیں چڑھتا بلکہ اس پر سے زمین کی طرف پھسل آتا ہے۔

اگر کسی اور مینڈک کو لیکر شکاف سریر اور فصوص بصری کے مابین لگایا جائے تو حرکت خشکی اور پانی دونوں میں بالکل معمول کے مطابق رہتی ہے اور ان انطراری حرکات کے علاوہ جن کا ظہور ادنیٰ مرکزدوں سے ہو چکا ہے وہ جب اس کے بازو کے نیچے چٹکی لیجاتی ہے تو باقاعدہ ٹراتا ہے۔ وہ گردش وغیرہ کی اپنے سر کی حرکت سے تلافی کر لیتا ہے اور اگر اس کو الٹ دیا جائے تو سیدھا ہو جاتا ہے۔ مگر تختہ کو اگر جھکایا جائے تو یہ اب بھی اس پر سے گر پڑتا ہے۔ چونکہ معمولی عمل سے اس کے بصری اعصاب ناکارہ ہو جاتے ہیں اس لئے یہ کتنا مشکل ہے کہ آیا وہ ان رکاوٹوں سے جو اس کے راستہ میں حائل کی جائیں بچ سکیا جائیں؟

لیکن جب مینڈک کے صرف دماغی نصف کرے علیحدہ کئے جاتے ہیں یعنی سریر اور نصف کروں کے مابین شکاف لگایا جاتا ہے جس سے نصف کرے باقی جسم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور سریر باقی رہ جاتا ہے تو ایسے آدمی کو جسے شق کہو اس پر کسی خلاف معمول بات کا شبہ ہونا مشکل ہے۔ صرف یہی نہیں کہ صحیح ہیچ کے ذریعہ اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ حائل کر دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر

مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت حسنی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے زوادیہ میں امت زکر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ صحیح و سالم مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت مشتاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشتاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس سے کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یعنی جب تک کوئی بھیج حسی عمل نہ کرے تو یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو یہ سلسل حرکت کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کی جلد سے سس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجائے جس کو یہ پکڑ سکے تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک حسی بھیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراباً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے۔ اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر مکھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ٹپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن مشین ہی کی طرح سے ہوتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی ایسا عنصر نہیں ہوتا جس کا اندازہ نہ کیا جاسکے۔ صحیح حسی بھیج کے ذریعہ سے ہم اس سے بالکل اسی طرح یقینی جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح ارگن بجانے والا ایک کرہمی کو پہنچ کر کوئی خاص سرنکال سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز اسفل پر داعی نصف کروں گا بھی اضافہ کر دیتے ہیں یہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے تجربات کا مونس بناتے ہیں تو حالت بالکل دیگر گویا ہو جاتی ہے ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ حسی بھیج پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود ہی ظاہر ہوتا ہے گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی بھیج کے

ہارے میں اس کی ردات عمل کا اندازہ بھی بدل جاتا ہے جب اس کو چھوئے  
ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ بے سر کے مینڈک کی طرح مدافعاہ حرکات کرے  
یا بے نصف کرے والے مینڈک کی طرح ایک آدہ جست کرے یہ چھوٹے  
کی مختلف و متوازن کوشش کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت  
متعلم عضویات کا ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی  
طرف اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا  
ہے تو یہ کیروں کوڑوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے۔  
اور اس کا طرز عمل مختلف نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ وقت  
متعلم عضویات ٹرائے تختہ پر چڑھنے ٹھہرنے تیرنے کی حرکات اپنی منشا کے  
مطابق نہیں کر سکتا۔ اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر  
ہو گیا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیش گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت  
بچ بچنے کی کوشش اس کی غالب رو عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ وہ کچھ  
ادر کرے۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے ہاتھ میں پھول کر بالکل ساکت و صامت  
ہو جائے گا۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً شاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات  
قدرة انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب  
ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ  
تمام مرکزدوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔  
جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب پونچھ دیتا  
ہے تو وہ ٹانگ کے ان تمام عضلات سے کام لیتا ہے جو ایک مینڈک  
پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے، جب  
وہ اسے سیدھا ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں ایسے انقباضات  
مختلف طور پر کیے جاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف  
ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا چاہیے گا کہ نخاع میں خلا یا اور ریشوں کا ایسا  
نظام ہے جس سے مینڈک پوچھتا ہے، اور راس النخاع میں ایسا ہے جس

سے وہ پلتا ہے وغیرہ اسی طرح سریر میں ایسے خلعے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے کہ وہ رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور جسم کا حرکت کی حالت میں توازن قائم رکھتا ہے۔ اور نصوص بھی میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضاء کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہیے جس سے کہ بھیج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب نصف کروں سے پوچھنے کا حکم آ جاتا ہے تو ایک روحخاع میں براہ راست پوچھنے والے نظام کی طرف جاتی ہے اور اس کو بہ حیثیت مجموعی متبہج کر دیتی ہے۔ اسی طرح جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہتا ہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میا یا اور کہیں کدالے والے مرکز کو متبہج کر دیں اور باقی عمل کا سریر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کا مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی؟ پس ایک ہی عضلہ بار بار محتاج بہ ارجح میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں اس کا عمل اور عضلات کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب پاتا ہے، جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی بھیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے مثلاً روحخاع میں صرف جلد حرکات کا باعث ہوتی ہے بصری نصوص کے بالائی حصوں میں آنکھوں کا اضافہ ہو جاتا ہے سریر میں نیم دائری نالیوں کے عمل کا۔ اس کے برعکاس جو بھیج نصف کروں کو متبہج کرتا ہے ابتدائی حس کا بھیج نہیں ہوتا بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جن سے مشین قسم کی اشیاء یا معروضات بنتے ہیں۔ معمولی بے نصف کروں کا مینڈک نہ تو شکار کی تلاش کرتا ہے اور نہ اپنے دشمنوں سے بھاگتا ہے۔ یہ روائت عمل جو پیچیدہ حالات کی بنا پر ہوتے ہیں اور جن کو ہم اضطرابی نہیں بلکہ جبلتی کہتے ہیں اس جانور میں بھی دماغ کے اعلیٰ ترین



فصوص کے تابع ہوتے ہیں جو جانور سینڈک سے بلند مرتبہ ہیں ان میں تو اور بھی ایسا ہونا چاہئے کہ

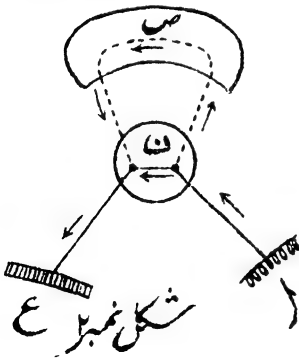
اگر سینڈک کے بجائے کبوتر لیں اور اس کے نصف کرے اسطرح پر نکال لیں جس طرح پر درس گاہ میں طلبہ کے مشاہدہ کے لئے علیحدہ کئے جاتے ہیں اور اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے ہیں جیسے کہ سینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ تمام وہ حرکتیں کر سکتا جو فطرۃً اس سے ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو ان کے لئے خاص طور پر مہینچ کرنا پڑتا ہے۔ محض اندرونی تحریکات ناکافی ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ اپنا بیشتر وقت اسطرح سے صرف کر دیتا ہے کہ زمین پر دبکا ہوتا ہے گردن مونڈھوں میں چھپی ہوتی ہوتی ہے گویا کہ سوتا ہے یا

نصف کرے کا ان تمام واقعات پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ان سے کچھ عام تصور اس قسم کا تعقل ہوتا ہے۔ مراکز اسفل محض موجودہ حسی مہیجات پر عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے اور اکانت و ملحوظات

پر عمل کرتے ہیں۔ ان کو جو حسیں ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں کیا یہ ایسی حسیوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہو گا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہو گا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں۔ سانپ میری جانب حرکت کرتا ہے۔ میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا۔ مجھ پر خوف کی حالت طاری ہوتی ہے۔ ٹانگ درم کر آتی ہے۔ میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہریانہ ہوتا ہے۔ میں مر جاتا ہوں وغیرہ۔ یہ گویا کہ ان واقعات کے ذہنی تمثالات آرہے ہیں جنکیس اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسرے دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ عید حسیں ہوتی

ہیں۔ اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ مسلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حفظ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربہ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں۔ اور جب بھیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضار است ہو گئے اور پھر ان سے مضر نفعوں سے محفوظ رہنے اور منافع کے حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکت کی جہت میں توجہ جاتا ہوگا۔ اگر عصبی توجہ کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف ان ع کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ ص ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے توجہات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو میل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کے حس جو براہ راست آئینے ان کی تحریک لازمی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائیگی۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اسلئے توجہ کا کچھ حصہ اس طرف کو بہہ جاتا ہے اور گٹھیا اور زکام کے اندیشوں کو یاد دلاتا ہے جو حس کے تقاضوں پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔



آئندہ چل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستے کو کیونکر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے متعلق چند نتائج بیان کرتا ہوں:

اول یہ کہ اس کے بغیر نہ تو کوئی حیوان سوچ سکتا ہے نہ تامل کر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا ہے نہ عہدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہوں اس کیلئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت ایسے افعال کو جن کے انجام دینے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اس لئے جن جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں انکی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند لنگوروں اور انسانوں میں تو یہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہے:

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک پکڑنے کو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک طرف اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئیگی حیوان اس پر جمع ہونے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح پانی کے نیچے آگ جلا دی جاتی ہے تو آخر کار اس کو اُبے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ اس کو اپنی اس معہہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ ہمجنسوں کا انتقام دشمنوں کی دشمنی پیچندے نہر زیادہ خوری کے خطرات

اس کی زندگی کے مستقل جزو ہونگے۔ خطرے اور چارے کی دلکشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نبو۔ اس قدر ضبط نفس کا نہ ہونا کہ نھوڑی دیر بھوکا رہ لے میزان ذہنی میں اس کے ادنی ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو پھیلیاں ہمارے یہاں کی کنہ اور اسکلپن مجھلیوں کی طرح ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے چھوٹ کر پانی میں گرے کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا نش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اسی کھی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اس سے تمام ریڑھ والے جانداروں سے بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ افعال دماغ میں داخل ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب شغلم عضویات کا چاقو صرف ادنی مرکز باقی جھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلے کے انبار پر بھی جھوڑ دیا جائے تو نہیں بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو پیرندوں میں یہ عنصر نصف کروں سے متعلق ہونا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کے شور پکار کی طرف مطلقاً توجہ نہیں کرتا۔ گائے کے قول کے مطابق ان کو لکا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈسینٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس بات سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پیرندوں کی نسل کے اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شریلی ہوتی ہے۔ اس کے شریلی پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لہجاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مثلاً ٹٹک کر چلتا ہے اور نروں سے لڑتا ہے مگر مینڈک میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنی مرکروں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی مہیجوں پر مشین کی طرح عمل کرتے ہیں جس میں پسند یا انتخاب کو مطلق کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جفتی بالکل اندھا دھند ہوتی ہے بعض اوقات

نرم مری ہوئی مادہ سے جفت ہو جاتے ہیں، اور چاہے دو ٹکڑے کر دو مگر وہ مادہ پر اپنی گرفت نہ چھوڑے گا۔ اسی وجہ سے ہر سال سینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار محض انہیں اسباب کی بنا پر ضائع جاتی ہے۔  
اس امر کے کہنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کہ انسان کا عمرانی ارتقاء کس حد تک عصمت و عفت کا رہین منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی اس سے بڑا کوئی فرق ہو۔ عضویاتی اعتبار سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہے کہ موجودہ حسی واقعات پر جمالیاتی اور اخلاقیاتی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کر دیتے ہیں اور باز رکھنے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر براہ راست حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس سے بھی قریبی و بعیدی لمحوں کا عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوئیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، معجز و جس کا مقصد حیات صرف ایک تنہا و منفرد زندگی ہوتی ہے بچوں کا باپ جو دوسری پشت کے لئے مصروف عمل ہوتا ہے، دطن پرست جو کل قوم کے واسطے بہت سی پشتوں کے لئے بیچین ہوتا ہے اور آخر میں فلسفی اور ولی جو ہمیشہ کیلئے کل عالم انسان کے واسطے دردمند ہوتا ہے یہ سب ایک غیر منقطع سلسلہ کے اندر مربوط ہیں جس کی ہر بعد والی منزل اس خاص عمل کی زیادتی کو ظاہر کرتی ہے جس سے دماغی مرکز ادنیٰ مرکوزوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔

تو سی راستہ جس میں بعیدی تصورات اور یادداشتیں جوتی ہیں اسکے اندر جو فعل ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ ایک طبعی عمل ہے، اس کی توجیہ ادنیٰ مرکوزوں کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطراری

عمل قرار دیا جاتا ہے تو وہاں بھی اضطرابی ہونا چاہئے۔ دونوں جگہ توجہ مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن ادنیٰ مرکزوں میں تو وہ راستے جن کے ذریعہ اس کا باہر کی جانب اخراج ہوتا ہے بہت محدود و مقرر ہوتے ہیں۔ مگر نصف کروں میں یہ بہت اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فرق کیت کا ہے کیفیت کا نہیں۔ ہر قسم کے عمل کا تعقل اس طرح سے کرنا کہ وہ اس نمونے کے مطابق ہو یہ عصبی عضویات کا اساسی تعقل ہے۔ یہاں تک تو عصبی مرکزوں کے متعلق ہمارے ابتدائی تعقل کا ذکر تھا۔ اب ہیں اس کی ذرا زیادہ وضاحت کے ساتھ تعریف کر دینی چاہئے تاکہ ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ عضویاتی مشاہدے سے تفصیلاً اس کی کس حد تک تائید ہوتی ہے؟

نصف کروں عصبی متوجہات آلات حس کے واسطے سے اندر آتے ہیں، اور ادنیٰ مرکزوں میں تو اضطرابی افعال کا باعث بنتے ہیں مگر نصف کروں میں ایسے تصورات پیدا کرتے

ہیں، جو یا تو اضطرابیات زیر بحث کے ہونے کی اجازت دیتے ہیں یا ان کو روکتے ہیں یا ان کے بجائے دوسرے افعال کو انجام میں لاتے ہیں چونکہ تحقیق کرنے پر تصورات آخر کار سب کے سب یادداشتیں ثابت ہوتے ہیں اسلئے ہمیں اب اس سوال کا جواب دینا ہے کہ نصف کروں میں ایسے اعمال کیونکر مرتب ہو سکتے ہیں جو ذہن میں یادداشتوں کے مطابق ہوتے ہیں؟ اس کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے جس کا تعقل بالکل سہل ہے۔ مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ چار مفروضے پہلے سے تسلیم کر لئے جائیں یہ مفروضے (جو بہر حال ناگزیر ہیں) حسب ذیل ہیں؟

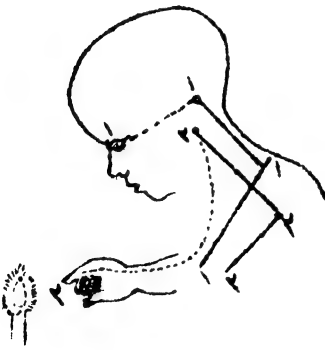
(۱) جو دماغی عمل خارج سے آلہ حس کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے اور معروض کے ادراک کا باعث ہوتا ہے اسی سے اس معروض کا تصور بھی پیدا ہوتا ہے، مگر اس وقت جب کہ یہ داخل سے دیگر دماغی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتا ہے؟

(۲) اگر ۱-۲-۳-۴ اعمال ایک ساتھ ہوئے ہوں یا ایک دوسرے کے بالکل متصل ہوئے ہوں تو بعد میں ان میں سے کسی ایک کے نتیجے ہوئے سے (خواہ یہ خارج سے ہو یا داخل سے) دوسرے بھی اسی ترتیب سے نتیجے ہو جائیں گے جس سے یہ ابتداء ہوئے تھے۔ (اس کو قانون اختلاف کہتے ہیں) ۵

(۳) ہر حسی پہچان جو ادنیٰ مرکوزوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ اوپر کے مرکوزوں میں بھی پھیلنے پر مائل ہوتا ہے اور کسی نہ کسی تصور کو پیدا کرنا چاہتا ہے ۶  
(۴) ہر تصور آخر کار یا تو حرکت پیدا کرتا ہے یا ایسی حرکت کو روکتا ہے، جس کو اگر یہ نہ روکے تو وقوع میں آجائے ۷

فرض کر دے یہ مفروضے تسلیم کر لئے گئے) اب ہمارے سامنے ایک بچہ ہے جو پہلی مرتبہ شمع کے شعلہ کو دیکھتا ہے، اور اس اضطرابی رجحان کی بنا پر جو ایک خاص عمر کے بچوں میں عام ہوتا ہے، اپنا ہاتھ اس کے پکڑنے کیلئے پھیلاتا ہے، جس سے اس کی انگلیاں جل جاتی ہیں۔ اس حد تک دو اضطرابی

تموج کام کرتے ہیں، اول آنکھ سے پھیلائے کی حرکت تک شکل نمبر ۱-۱ کے خط سے۔ دوسرا انگلی سے اس کے پیچھے کھینچنے کی حرکت ۲-۲-۲ کے خط سے۔ اگر بچے کا کل نظام عصبی (ای قدر ہوتا اور اگر اضطرابی حرکات ہمیشہ سے لئے مقرر ہو جائیں تو ہم اس کے طرز عمل میں کوئی تغیر نہ پاتے تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ ہوتا۔ شعلہ کی شکل متوال ہمیشہ بازو کو اس کے پکڑنے کے لئے دڑائی۔ اور انگلی کے جلنے سے یہ ہمیشہ لوثتی مگر ہم جانتے ہیں بچہ ایک مرتبہ جلنے کے بعد آگ سے ڈرتا



شکل نمبر ۳





ایسا اشارہ ہوگا، جس سے آخری حرکت کا اخراج ہوگا شغل کے یکڑنے کی حرکت درمیان ہی سے رک جائیگی، ہاتھ کھینچ جائیگا۔ اور بچے کی انگلیاں بیچ جائیگی؛

اس سب میں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ نصف کرے فطری طور پر کسی خاص حسی ارتسام کے ساتھ کسی خاص حرکتی اخراج کو مربوط نہیں کرتے۔ یہ اس قسم کے رابطوں کے صرف نشانات قائم کر کے ان کو باقی رکھتے ہیں جو سخت کے اضطرابی مرکوزوں میں پہلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ ہوتا ہے کہ جب تجربات کے ایک سلسلے کے نشانات بن جاتے ہیں اور پہلی کڑی کا خارج سے دوبارہ ارتسام ہوتا ہے تو آخری کڑی قبل اس کے کہ اس کا فی الواقع وجود ہو سکے کثیر اوقات تصور میں پہنچ ہو جائیگی۔ اور اگر آخری کڑی کسی حرکت کے ساتھ وابستہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ حرکت اب محض تقویری انتقال ذہن سے واقعی ارتسام کا انتظار کئے بغیر واقع ہو جائے اس طرح سے جس طرح جانور کے نصف کرے ہوتے ہیں وہ آئندہ واقعات کی توقع پر عمل کرتا ہے یا اس ضابطہ کے الفاظ میں جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ بعیدی خیر و شر کے لمحوں پر عمل کرتا ہے۔ اگر ہم ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کو مع ان کی اضطرابی حرکات کے شرکاء کے نام سے موسوم کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصف کروں کا کام یہ ہے کہ شرکاء کے باہن تبادلے کرا دیں۔ حرکت کے جو دراصل حس کے شرکاء کی نصف کروں کی بدولت ہوتی ہیں۔ اس کی مثال مرکزی ٹیلیفون کے اسٹیشن کے بڑے تختہ اتصال کی سی ہے۔ کوئی نیا ابتدائی عمل نہیں ہوتا۔ کوئی ایسا ارتسام یا ایسی حرکت نہیں ہوتی جو نصف کروں سے مخصوص ہو۔ بلکہ ترکیبات کی کوئی سی تعداد جو تنہا ذیلی مشینری کے لئے ناممکن ہو وقوع میں آتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے جاندار کے طریق عمل کے امکانات میں بے حد اضافہ ہو جاتا ہے؛

محض خاکہ کے طور پر یہ سب باتیں اس قدر واضح اور واقعات کے عام انداز سے اس قدر مطابق ہیں کہ گویا ہم کو یقین کرنے پر مجبور کرتی ہیں

مگر تفصیلی طور پر ان کو ہرگز واضح نہیں کہہ سکتے۔ دماغی عضویات نے گذشتہ چند سال میں بڑی جدوجہد سے ان راستوں کا پتہ چلایا ہے جن سے حصول اور حرکتوں کے مابین یہ روابط نصف کروں اور ادنیٰ مرکزوں دونوں میں ہوتے ہیں۔

پس ہمیں اب اپنے خاکے کو ان واقعات سے پرکھنا چاہیے، جو اس جہت میں منکشف ہوئے ہیں۔ ان سب کا لحاظ کر کے ہم اس نتیجہ پر نہیں گے کہ غالباً یہ خاکہ ادنیٰ مرکزوں کو بہت زیادہ مشین نما کر دیتا ہے۔ اور نصف کروں کو پوری طرح پر مشین نما نہیں کرتا۔ اس لئے اس میں تھوڑی سی تہیم کی ضرورت ہے۔ اثنا میں نے پہلے ہی سے کہہ دیا ہے اس سے پہلے تفصیلات کے سمندر میں غوطہ لگائیں جو ہمارے گویا کہ انتظار میں ہیں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ پر جس طرح اب غور کیا جاتا ہے اس کا اس دماغیاتی تعقل سے مقابلہ کریں جو اب سے کچھ پہلے تک رائج تھا۔

**دماغیاتی تعقل** ایک اعتبار سے تو گال نے سب سے پہلے اس امر کی تفصیل کے ساتھ دریافت کرنیکی کوشش کی کہ ہمارا دماغ ذہنی اعمال کا کس طرح باعث ہوتا ہے اس کا طریق تحقیق بہت زیادہ سادہ تھا۔ اس نے استعدادی نفسیات کو ذہنی رخ پر اپنا منہ ہی قرار دیا اور اسکے بعد کوئی نفسیاتی تحلیل نہیں کی۔ جہاں کہیں اس کو کوئی ایسا شخص ملت جس کی سیرت کی کوئی خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہوتی تو وہ اس کے سر پر غور کرتا اور اگر اسکو اسکا کوئی حصہ بہت نمایاں معلوم ہوتا تو بلا تکلف یہ کہہ دیتا کہ یہ حصہ اس خصوصیت یا استعداد کا عضو ہے۔ خصوصیات کی ساخت میں بہت بڑا اختلاف تھا بعض وزن اور رنگ کی طرح سے سادہ حسیات تھیں بعض جبلی رجحانات کی صورت میں تھیں مثلاً ہاضمہ کی عمد کی یا عشق و محبت کا رجحان۔ بعض پیچیدہ نتائج تھے مثلاً حق شناسی، شخصیت وغیرہ دماغیاتی کو اہل حکمت نے بہت جلد نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ مشاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا معلوم ہوتا تھا کہ بڑی استعدادیں اور بڑے ابھار ممکن ہے ہمیشہ ایک ساتھ نہ ہوں کیونکہ گال کی تجویز اس قدر

وسیع تھی کہ اس میں صحیح تعین کا مشکل ہی سے کوئی امکان تھا۔ اپنے بھائیوں ہی کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے وزن یا وقت کے ادراکات پوری طرح برتری یافتہ ہیں یا نہیں۔ کیونکہ گال اور اسپرزم کے انواع ان غلطیوں کی کسی درجہ میں بھی نمایاں طور پر اصلاح نہ کر سکے۔ اور پھر یہ ہوا کہ استفادوں کی کل تحلیل نفسیاتی نقطہ نظر سے بالکل مبہم اور غلط تھی۔ مگر علم کے عام مدعی عوام کی مدح و ستائش حاصل کرتے رہے اور اس میں شک نہیں کہ دیغیات ہمارے علمی استیجاب کے لئے دماغ کے مختلف حصوں کے اعمال و افعال کے متعلق کتنی ہی عدم تشفی بخش کیوں نہ ہو، مگر اب بھی ممکن ہے ہوشیار پیشہ وردوں کو اس سے سیرت کے پڑھنے میں بہت مدد ملتی ہو جھکی ہوئی ناک اور جا ہوا جیڑا اب بھی عملی توانائی کی دلیل خیال کیا جاتا ہے۔ نرم اور نازک ہاتھ جذب حسیت کی دلیل ہیں۔ اسی طرح سے ابھری ہوئی آنکھ زبان پر قابو کی علامت ہو سکتی ہے۔ کوتاہ اور فربہ گردن شہوت پرستی کی علامت سمجھی جاتی ہے۔ مگر آنکھ اور گردن کے عقب میں دماغ اسی طرح سے کسی خاص استفادہ کا عضو نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کہ جیڑا ارادے کا اور ہاتھ تہذیب کا عضو نہیں ہو سکتا۔ مگر ذہن اور جسم میں یہ تنازعات اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ دیغیات والے جو سیرتیں بتاتے ہیں ان سے اکثر نمایاں طور پر واقفیت اور بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔

دیغیات مسئلہ کو محض دوبارہ بیان کر دیتی ہے۔ اس سوال کا کہ میں بچوں سے کیوں محبت کرتا ہوں؟ یہ جواب دینا کہ چونکہ تم میں محبت اولاد کا عضو بڑا ہے، محض اس منظر کے دوسرے نام لے دینے کے مساوی ہے جس کی توجیہ کرنی تھی۔ میری محبت اولاد کیا ہے یہ کون سے ذہنی عناصر پر مشتمل ہے اور دماغ کا ایک حصہ اس کا عضو کیونکر ہو سکتا ہے ذہن کے علم کو اس قسم کے سجدہ مظاہر کی جیسے کہ محبت اولاد ہے عناصر میں تحلیل کرنی چاہیے۔ دماغ کا علم ان کے عناصر کے اعمال و افعال بتائے۔ ذہن اور دماغ کے تعلق سے جو علم بحث کریگا اس کو یہ بتانا چاہیے کہ اول الذکر کے اصلی اجزاء کس طرح

آخر الذکر کے اعمال و افعال کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر دماغیات سوائے کسی شاذ حالت کے عناصر سے کوئی بحث ہی نہیں کرتی۔ اس کی استعدادیں اصولاً ایک خاص ذہنی حالت کے لئے پوری طرح پرستار ہوں مثلاً استعداد زبان و درحقیقت یہ بہت علیحدہ علیحدہ اور میسر قوتوں کو مستلزم ہوتی ہے۔ پہلے ہم میں مقرون اشیا کے تمثالات اور مجرد اوصاف و علاقے کے تصورات ہونے چاہئیں اس کے بعد ہم کو الفاظ یاد ہونے چاہئیں۔ پھر ہم میں یہ قوت ہونی چاہئے کہ ہر تصور یا ہر تمثال کو کسی خاص لفظ کے ساتھ اس طرح سے ربط دیں کہ جب یہ سنانی دے تو تصور فوراً ہمارے ذہن میں پیدا ہو جائے اسی طرح جو بھی ہمارے ذہن میں تصور پیدا ہو ہم اس کو لفظ کی ذہنی تمثال کے ساتھ ربط دے سکیں۔ اور تمثالات کے ذریعہ سے ہم کو اس طرح سے اپنی گویائی کے کل پرزوں کو تقویت پہنچانی چاہئے کہ لفظ کا اعادہ آواز کی شکل میں ہو جائے۔ ایک زبان کے لکھنے یا پڑھنے میں اور عناصر کو بھی داخل کرنا پڑیگا۔ مگر ظاہر ہے کہ محض تقریری زبان کی استعداد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تقریباً ان تمام اصلی قوتوں کو عمل کرنا پڑیگا، جو ذہن میں ہوتی ہیں مثلاً حافظہ، تشل، ایذا، فیصلہ ارادہ۔ اس قسم کی استعداد کی صحیح جگہ ہونے کے لئے دماغ کا جو حصہ موزوں ہوگا، اس کے لئے چھوٹے پیمانہ پر پورا دماغ ہونا چاہئے۔ جس طرح خود استعداد درحقیقت پورے انسان کا مصداق بلکہ چھوٹے پیمانہ پر پورا انسان ہوتی ہے۔

تاہم اسی قسم کے بالشتے زیادہ تر دماغیاتی عضو ہوتے ہیں چنانچہ لیج کہتا ہے کہ

”ہمارے اندر چھوٹے انسانوں کی ایک چھوٹی سی پارلیمنٹ ہوتی ہے اور جیسا اصلی پارلیمنٹ میں ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک ایک ہی تصور رکھتا ہے اور اسی کے غالب کرنے اور کامیاب بنائیں کوئش کے پورا جاتا ہے مثلاً مرحمت، استقلال، امید وغیرہ۔ ایک روح کے بجائے دماغیات چالیس روحوں کے ماننے پر مجبور کرتی ہے جن میں سے ہر ایک اس قدر پیچیدہ

اور دقیق ہے جیسی کہ کل نفسی زندگی ہو سکتی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ نفسی زندگی کو عامل عناصر میں تقسیم کرے اس کو خاص سیرت و خاص نوعیت کے شخصی وجودوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ہر پیسٹر نے اس امر کا یقین کر کے کہ گھوڑا اندر ہے وہمقاؤں کو زبرد کی طرف بلایا، حالانکہ ان کا روحانی پیشوا چلنے والی مشین کی ساخت سمجھانے میں گھٹنے صرف کر چکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر گھوڑا اندر ہو تو پھر کچھ دشواری نہیں رہتی اگرچہ یہ گھوڑا عجیب و غریب قسم کا کیوں نہ ہو۔ خود گھوڑے کے لئے کسی قسم کی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ دماغیات چاہتی تھیں کہ روح کے نظریے سے جس میں ایک بھوت کی قسم کی شے فرض کرنی پڑتی ہے، اپنا بیچھا چھڑائے۔ مگر انجام کار وہ کل کھوپری کو اسی قسم کے لاتعداد بھوتوں سے آباد کر دیتی ہے۔“

عصر جدید کی سائنس (حکمت) اس معاملہ کا بالکل مختلف طور پر تعقل کرتی ہے۔ دماغ اور ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہیلنگس جیکسن کہتے ہیں کہ ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک تمام عصبی مرکز (شعور کی بنیاد) عصبی ترتیبات کے علاوہ اور کسی شے پر مشتمل نہیں جو ارتسامات و حرکات کو ظاہر کرتے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے علاوہ دماغ اور کس مادے کا بنا ہو گا۔ میزٹ جو یہ کہتا ہے کہ لطف کر دل کا قشر ایسی سطح ہے جس پر ہر عضلہ اور جسم کا ہر حسی نقطہ مرتکز ہوتا ہے، تو وہ بھی واقعات کو ایسی طرح سے ظاہر کرتا ہے۔ ہر عضلہ اور ہر حسی نقطہ کی قشر دماغ میں ایک ایک نقطہ نمائندگی کرتا ہے اور دماغ ان قشری نقطوں کے مجموعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کے ذہنی رخ پر اسی قدر تصورات مطابقت پڑتے ہیں۔ دوسری طرف تصورات حس اور تصورات حرکت ایسے اساسی اجزا ہیں، جن سے ایٹلافیہ نفسیات میں ذہن کی تعمیر کرتے ہیں۔

دونوں تخلیوں کے مابین ایک کامل مماثلت ہے۔ ایک ہی شکل خواہ وہ چھوٹے چھوٹے نقطوں سے بنی ہو یا دائروں سے یا سلسلوں سے یا خطوط سے (جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں) دماغی اور ذہنی دونوں اعمال

کو ظاہر کرتی ہے۔ نقطے خلائیا یا تصورات کے بجائے ہوتے ہیں اور خطوط ریشوں یا ابتدائیات کے لئے۔ آئندہ چلکر ہم کو اس تحلیل کی جہاننگ کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے تحلیل کرنی ہوگی مگر اس میں شک نہیں کہ اس مفہوم میں بہت سہولت ہے اور یہ واقعات کو موافق فطرت بیان کرنے کے لئے نہایت ہی مفید ثابت ہوا ہے تو

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حرکی اور حسی تصورات مختلف طور پر مرتب ہو کر ذہن کے مواد بنتے ہیں تو ذہن و دماغ کے علائق کی کامل شکل بنانے کیلئے ہمیں صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ کونسا احساسی تصور کونسی حسی سطح کے مطابق ہے۔ اور کونسا حرکی تصور کونسی عضلی سطح سے متعلق ہے۔ پس ابتدائیات مختلف سطحات کے مابین مختلف روابط کے مطابق ہونگے۔ مختلف اساسی تصورات کی اس ممیز دماغی مقاسیت کو اکثر علمائے عضویات نے مسئلہ کے طور پر سمجھا ہے (مثلاً سنک) اور عضبی عضویات کے سلسلہ میں سب سے زیادہ گرم بحث مقاسیت کے مسئلہ پر ہوئی ہے :

**نصف کروں** | سنک : تاک تو عام طور پر وہی رائے تھی جو فلائرس کے ان میں مقاسیت |  
اختبارات سے قرین قیاس معلوم ہوتی تھی جو اس نے  
کبوتروں پر کئے تھے۔ یعنی نصف کروں کے مختلف افعال  
مقامی طور پر علیحدہ علیحدہ نہیں ہیں بلکہ کل عضو کی مدد سے

عمل میں آتے ہیں لیکن سنک نے ہٹزگ نے ثابت کیا کہ کتے کے دماغ کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے متاثر کر کے نہایت ہی ممیز حرکات کرائی جاسکتی ہیں۔ اس کے چھ سال بعد فیئر اور سنک نے ہجانات یا انقطاع یا دونوں کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا کہ باصرہ لامسہ سامعہ اور شامکہ تعلق علیحدہ علیحدہ حصوں سے ہے لیکن سنک اور فیئر کی حسی مقاسیت کی تحقیق میں اختلاف تھا۔ گالٹز اپنے اختبارات سے ایسے نتائج پر پہنچا جو ہٹزگ کی مقاسیت کے مخالف تھے۔ یہ بحث ہنوز ختم نہیں ہوئی ہے۔ میں اس کے

منتقل تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہنا چاہتا بلکہ موجودہ صورت حال کو مختصراً بیان کرتا ہوں :

ایک بات جو پوری طرح پر ثابت ہے یہ ہے کہ الشقاق رولینڈ کے دونوں جانب جو تلفیفات ہیں اور (کم از کم بندر میں) بڑی حاشیہ کی تلفیف (جوان سے وسطی سطح سے ملی ہوئی ہے جہاں ایک نصف کرہ دوسرے سے ملا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جس سے ہو کر راستہ کے وہ تمام حرکی تہیجات گزرتے ہیں جو قشر سے باہر کی طرف آتے ہیں اور تعمیلی مرکزوں یعنی قنطرۃ راس النخاع میں جاتے ہیں جن سے آخر کار عضلی انقباضات کا اخراج ہوتا ہے۔ اس نام نہاد حرکی علاقہ کا مندرجہ ذیل شہادتوں سے اثبات ہوتا ہے :

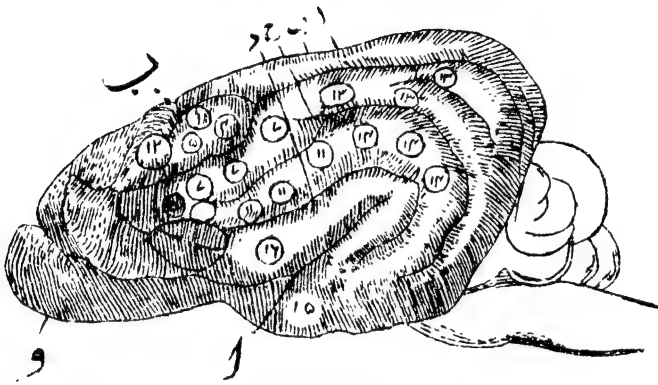
(۱) قشری ہیجانات۔ بندروں کتوں اور دوسرے حیوانات کی مذکورہ تلفیفات میں خفیف برقی امواج گزاری گئیں تو ان سے چہرے ہاتھوں پاؤں دم دھڑ میں نمایاں حرکات پیدا ہوئیں اور یہ حرکات سطح کے مختلف نقاط کے متہیج کرنے سے مختلف ہوتی تھیں۔ یہ حرکات ہمیشہ اس رخ کے الٹی جانب ہوتی تھیں، جس رخ پر کہ دماغ میں ہیجانات پیدا کئے گئے تھے۔ اگر بائیں نصف کرے کو متہیج کیا جاتا تو داہنی ٹانگ چہرے کی دائیں جانب کا حصہ وغیرہ حرکت کرتا۔ ابتداءً ان اعتبارات کی صحت کے متعلق جس قدر اعتراضات ہوئے ان سب کا جواب دیدیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات دماغ کے قاعدہ کے ہیجان پر مبنی نہیں ہیں جو توج کے نیچے کے رخ پر پھیلنے سے ہوتا ہے کیونکہ (۱) یہ میکائیلی ہیجانات سے پیدا ہو جائیں گی اگرچہ یہ اتنی سہولت سے نہ ہوگی جس قدر برقی ہیجانات سے ہوتیں (۲) برقی لٹوؤں کو ایسے نقطہ کی طرف منتقل کر دینے سے جو سطح کے قریب ہو حرکت ایصال توج کے طبعی ایصال کی بنا پر نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر متغیر ہو جاتی ہے۔ (۳) اگر کسی خاص حرکت کا قشری مرکز تیز چاقو سے کاٹ دیا جائے، اور اس کا کچھ حصہ ہلکا رہے تو اگرچہ اس عمل سے برقی ایصالیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے مگر عضویاتی ایصالیت ختم ہو جاتی ہے اور ایک قوت کے توجہات سے پہلے جیسی حرکات پیدا ہوتی تھیں

اب پیدا نہوگی (۴) قشر پر برقی مہیج لگانے اور نتیجہ حرکت کے مابین جو زمانی وقفہ ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا قشر پہچان کے ایصال میں عضویاتی طور پر عمل کرتا ہو اور محض طبیعی طور پر عمل نہ کرتا ہو۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ جب بعضی تنوع کو اضطرابی فعل کی صورت میں کسی عضلہ کے منتہیج کرنے کے لئے نخاع سے گزرنا پڑتا ہے تو وقفہ اس سے طویل ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا ہے جو اسکو براہ راست حرکت میں گزرتے وقت صرف ہوتا۔ یعنی نخاع کے خلا یا کو اخراج میں ایک خاص وقت لگتا ہے۔ اسی طرح سے جب ایک مہیج براہ راست قشر پر عمل کرتا ہے تو عضلہ اس سے ایک سیکنڈ کے دو سو یا تین سو حصہ کے بعد منتقبض ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا ہے جب قشر کی سطح کا ٹ دیجاتی ہے اور برقی لٹو اس کے نیچے سفید ریشوں پر لگا ئے جاتے ہیں؟

(۲) قشری انقطاعات۔ جب کتے کا وہ قشری نقطہ جس سے اگلے پاؤں کی حرکت کا تعلق معلوم ہوتا ہے قطع کر دیا جاتا ہے (دیکھو نقطہ ۵ شکل نمبر ۵) تو وہ ٹانگ خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ ابتداءً تو یہ بالکل مفلوج معلوم ہوتی ہے۔ مگر بہت ہی جلد یہ اور ٹانگوں کے ساتھ کام کرنے لگتی ہے مگر بری طرح سے کام کرتی ہے۔ جانور اپنا بوجھ اس پر نہیں دیتا اس کو اس کی پچھلی سطح پر پڑا رہنے دیتا ہے۔ اس کو بیکر اس طرح کھڑا ہوتا ہے کہ یہ دوسری ٹانگ پر آڑھی پڑی ہوتی۔ اگر یہ میز کے کنارے پر پڑی ہو تو اس کو علیحدہ نہیں کرتا اگر یہ اشارہ پر عمل کرتا ہو تو اب یہ پاؤں اشارہ پر عمل نہیں کر سکتا اس کو زمین کھینچے یا پڑی تنھامنے کے لئے اس طرح استعمال نہیں کرتا جس طرح پہلے کیا کرتا تھا کسی چکی سطح پر دوڑتا ہو یا اپنے آپ کو ہلاتا ہو تو یہ ٹانگ پھسل جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حسیت و حرکت دونوں باطل ہو گئی ہیں۔ مگر اس کے متعلق میں پھر گفتگو کروں گا۔ علاوہ بریں ارادی حرکات میں کتا بجائے اس کے کہ سیدھا جائے دماغی زخم کی طرف مڑ جاتا ہے۔ یہ تمام علامات رفتہ رفتہ کم ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ نہایت ہی شدید دماغی نقصان پہنچنے کے بعد بھی ممکن ہے آٹھ دس ہفتے کے بعد اس کتے میں ادرا چھے کتوں میں بظاہر



تیز نہ ہو سکے۔ تاہم اگر اب بھی تھوڑا سا کلوروفارم منگھا دیا جائے تو پھر وہی اختلافات از سر نو پیدا ہو جائیں گے حرکات کی ترتیب میں ایک حد تک بے قاعدگی کا ظہور ہوتا ہے۔ کتا اپنے اگلے پاؤں کو بہت اونچا اٹھاتا ہے اور اس کو معمول سے زیادہ قوت کے ساتھ نیچے لاتا ہے۔ بائیں ہمد خرابی بھی نہیں ہوتی کہ وہ حرکات کو مرتب نہیں کر سکتا۔ نہ اس کو فالج ہوتا ہے۔ جتنی حرکتیں ہوتی ہیں ان میں اتنی ہی قوت ہوتی ہے جتنی کہ معمولاً ہو اگر تھی یعنی وہ کتے



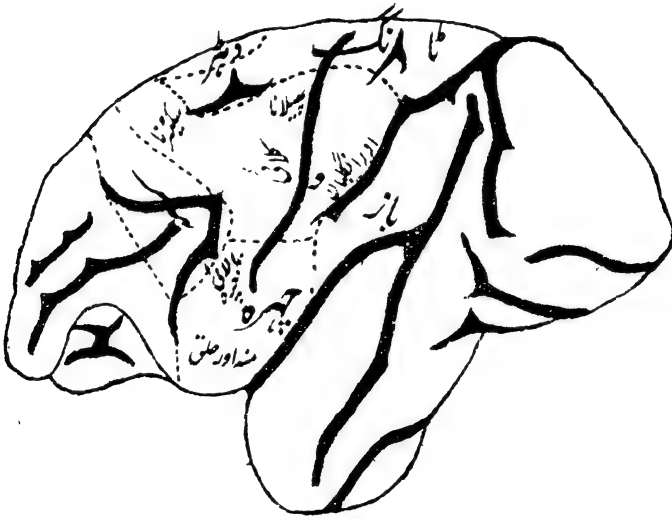
شکل نمبر ۵۔ کتے کے دماغ کا بایاں نصف کرہ مرتبہ فربر۔ ۱) اشتقاق سیلوئس ب کیسیہ و بصلہ شامہ۔ ۱-۲-۳-۴ اول دوم سوم و چارم خارجی تلفیفوں کو ظاہر کرتے ہیں (۱)

(۲) و (۵) جیرس ہیں ڈ

جن کے حرکی رقبوں کو بے حد نقصان پہنچ گیا ہو وہ اتنا ہی بلسر کو دے سکتے ہیں اور اسی شدت سے کاٹ سکتے ہیں جس طرح سے کہ پہلے کیا کرتے تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاثرہ رقبے سے ان کو کسی شے کی تحریک کم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر لیوب جنھوں نے کتوں کے اختلافات کا سب سے زیادہ ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے، وہ ان سب کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ان تمام اعمال میں جو ضرر کے مقابل کی جانب توازنائی کے طالب ہوتے ہیں۔ جمود کی زیادتی کے نتائج ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی تمام حرکات کے عمل میں لانے کے لئے

غیر معمولی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب معمولی کوشش کی جاتی ہے تو حرکات میں عمل نہیں آسکتی۔

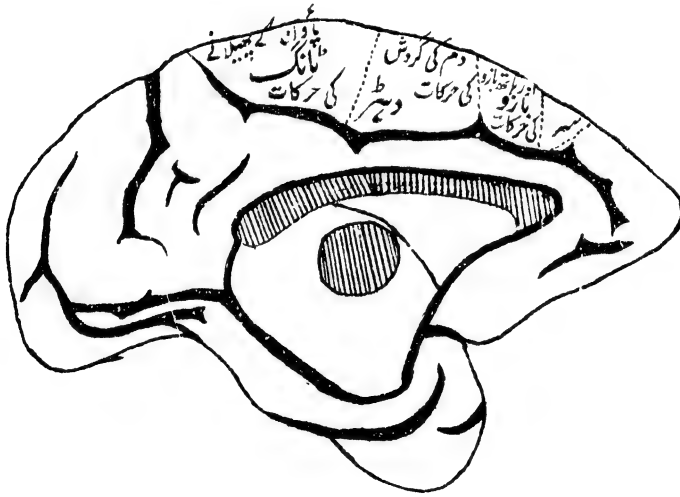
جس حالت میں کتے کا کل حرکی رقبہ نکال لیا جاتا ہے اس حالت میں بھی کوئی عضو مستقل طور پر بیکار نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اسی قسم کا عجیب و غریب جمود پیدا ہو جاتا ہے اور جو اس وقت معلوم ہوتا ہے جب جسم کے دو حصوں کا ہم مقابلہ کیا جاتا ہے اور یہ بات بھی چند ہفتوں کے گزرنے کے بعد مشکل سے قابل امتیاز رہتی ہے۔ پروفیسر گالٹز نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جس کا کل بایاں نصف کرہ جاتا رہا تھا۔ اور جو جسم کے داہنے حصے میں خفیف سا حرکی جمود رکھتا تھا۔ خصوصیت کے ساتھ یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے



شکل نمبر ۶۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ خارجی سطح۔

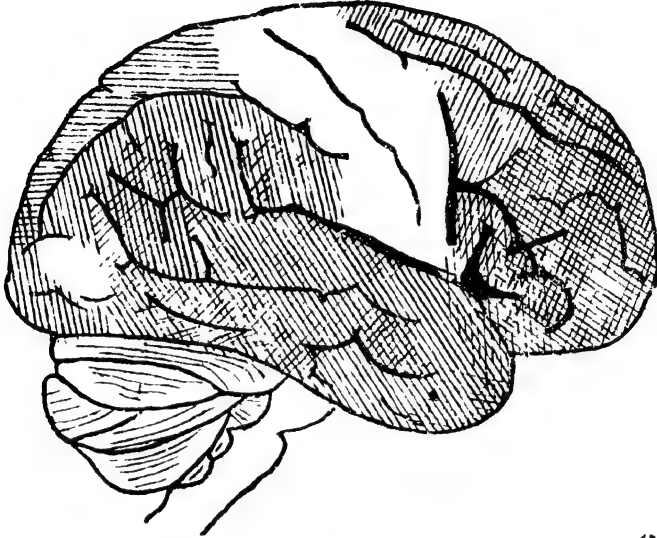
داہنے پاؤں کو ہڈی کے اٹھانے اور اس کے چبانے میں یا اس تک پہنچنے میں استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اس کو عمل جراحی سے قبل یہ سبھی سکھا دیا گیا ہو تا کہ اپنا پیچہ دید سے تو یہ دیکھنا خالی از دلیچہ نہ ہوتا کہ یہ قوت کیونکر واپس آتی ہے۔ اس کی داہنی طرف کی لمسی حسیت مستقل طور پر کم ہو گئی تھی۔ بندروں کے قشر کے حرکی

رقبوں کو اگر قطع کیا گیا تو جن حصوں کو قطع کیا ان سے متعلقہ حرکی اعضائی مواقع مفلوج ہو گئے۔ بندر کا مقابل کی جانب کا بازو جھوٹا رہتا ہے یا مربوط حرکات میں کم از کم حصہ لے سکتا ہے۔ جب کل حرکی رقبوں کو قطع کر دیا جاتا ہے تو حقیقی یا دہمی نصف جسم کا فالج ہو جاتا ہے جس میں ٹانگ کی نسبت بازو زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اس کے ہینوں بعد عضلات میں انقباض ہوتا ہے جیسا کہ انسان میں سخت نیم جسمی فالج کے بعد ہوتا ہے۔ شیفر اور ہورسلے کا خیال ہے کہ وسط کے عضلات بھی ہر دو جانب کے حاشیہ کی تلفیفات کے ضائع کرنے کے بعد مفلوج ہو جاتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۷ کتوں اور بندروں میں جو یہ فرق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک قسم کے جانور پر اختیار کر کے عام نتائج مرتب کر لینے میں کیا کچھ خطرہ ہے۔ شیفر اور ہورسلے نے بندر کے حرکی رقبوں پر جو تجربات کئے ہیں ان کی شکلیں درج کرتا ہوں:



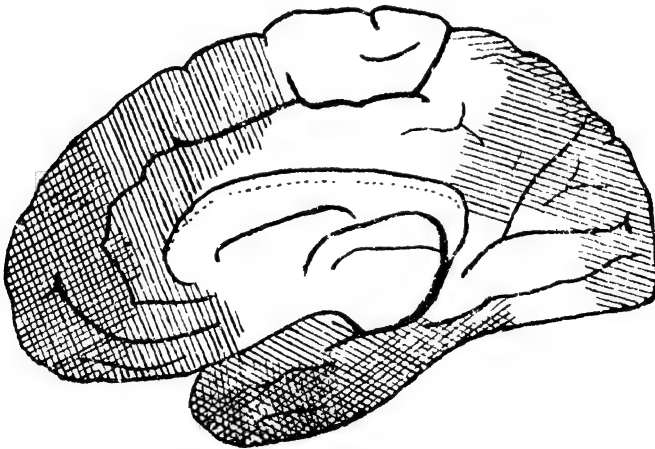
شکل نمبر ۷۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ۔ وسطی سطح۔  
 ظاہر ہے کہ انسان میں ہم قشری انقطاع کے نتائج مرتب کرنے کے بعد ہی مشاہدہ کر سکتے ہیں جو کسی حادثہ یا بیماری سے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً گھٹی جریان

خون وغیرہ) ان حالات میں جو کچھ زندگی میں ہونا ہے وہ یا تو کوئی سقامی خرابی ہوتی



شکل نمبر ۸۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ بغلی سطح۔

ہے یا مخالف رخ کے عضلات بیکار ہو جاتے ہیں۔ جن فشری رقبوں سے یہ نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے مماثل ہوتے ہیں جن کا ہم کتوں بلیوں بندروں وغیرہ میں



شکل نمبر ۹۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ وسطی سطح۔

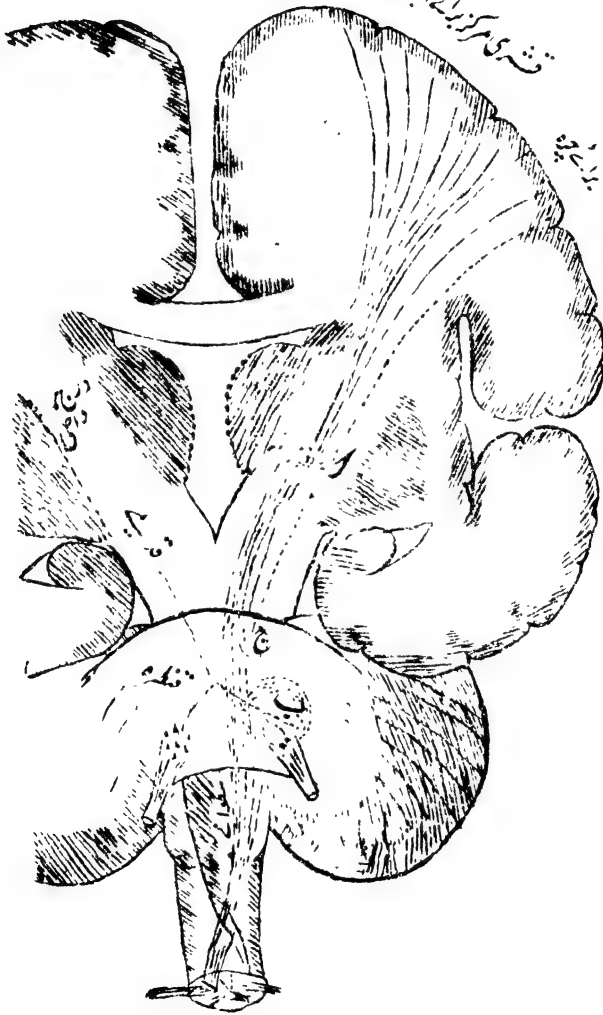
مشاہدہ کر چکے ہیں۔ شکل نمبر ۸ و ۹ ان واقعات کو ظاہر کرتی ہے، جن کا

ایکس نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جن حصوں کو ذرا سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے یہ وہ حصے ہیں جن میں القطعات سے کوئی حرکی اختلال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو بالکل سفید ہیں ان کو جب کبھی نقصان پہنچتا ہے تو کسی نہ کسی قسم کا حرکی اختلال ضرور رونما ہوتا ہے۔ جس حالت میں انسان کی قشری سطح کو زیادہ نقصان پہنچ جاتا ہے تو فالج دائمی ہوتا ہے اور مفلوج حصوں کے عضلات بالکل بیکار ہو جاتے ہیں جیسا کہ نیند میں ہوتا ہے۔

(۳) تدریجی تنزل سے معلوم ہوتا ہے کہ قشر کے رولینڈی رقبوں کا نخاع کے حرکی رقبوں سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب انسان یا ادنیٰ حیوانات میں رقبے ضائع ہو جاتے ہیں تو ایک خاص قسم کا تیزی تغیر جس کو تانوی ہیوست کہتے ہیں، سفید ریشوں کے مادے میں نہایت میسر طور پر ہوتا ہے جس سے خاص طور پر وہ تار متاثر ہوتے ہیں جو درج داخلی قدیموں اور پل میں سے ہو کر اس نخاع کے اسطوانوں میں گزرتے ہیں۔ اور وہاں سے (کچھ دوسری طرف کو عبور کر کے) نیچے کی طرف نخاع کے قدامی اور بغلی ستونوں میں جاتے ہیں۔

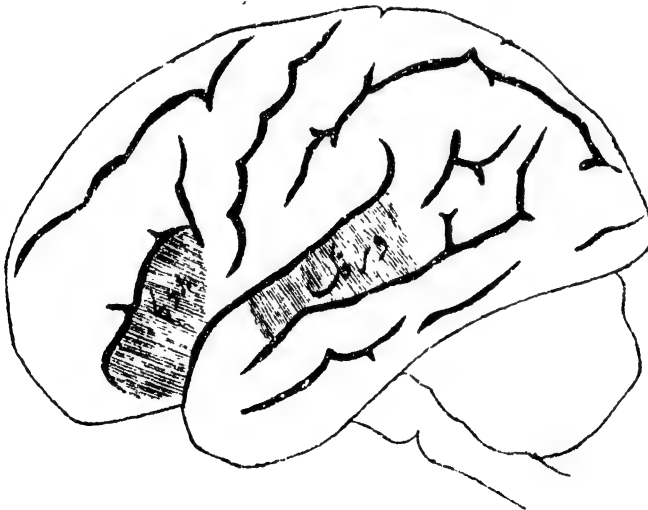
(۴) اس امر کا نشتر بھی ثبوت کہ رولینڈی رقبوں کا حرکی ستونوں سے تعلق ہے نہایت وضاحت کے ساتھ دیا جاسکتا ہے فلیشنگ کا اسطوانہ ایک غیر منقطع تار ہے (جو انسانی جنین میں قبل اس کے کہ اس کے تاروں میں سفید راس الخافی جھلی صاف طور پر معلوم ہوتی ہے) جو اس نخاع کے اسطوانوں سے اوپر کی طرف جاتی ہوئی اور درج داخلی تاج اور تری سے تلفیفات زیر بحث تک ہے (شکل نمبر) دماغ کے ادنیٰ درج کے سفید مادے میں سے کوئی بھی اس اہم تار سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ قشر سے براہ راست نخاع کے حرکی سلسلوں میں جاتا ہے۔ اور اپنے تغذیہ کے لئے یہ (جیسا تنزلی واقعات سے ظاہر ہوتا ہے) قشری خلا کے اثر پر نیچے کرتا ہے جس طرح سے کہ حرکی اعصاب اپنے تغذیہ کے لئے نخاع کے خلا کے تابع ہوتے ہیں۔ اس جہر کی تار کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے (اس کے جس حصہ تک بھی مختبر پہنچ سکے ہیں) کمزوریوں میں ایسی حرکات پیدا ہوتی نظر آتی ہیں جو قشری ہیجانات

سے پیدا ہوتی ہیں تو  
 حرکی مقامیت کا نہایت ہی بین ثبوت اس بیماری سے ملتا ہے  
 جس کو ایمبیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز باطل ہوتی  
 ہے۔ اور نہ زبان اور ہونٹ مفلوج ہوتے ہیں مریض کی آواز جیسی کی جیسی



شکل نمبر ۱۔ دماغ کی آلوئی اسکیمی تقطیع جو حرکی تار ظاہر کرتی ہے۔ مرتبہ اوّل

رہتی ہے۔ اور ممکن ہے اس کے تمام بلعومی اور وجہی اعصاب سوائے ان کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں پوری طرح کام دیں وہ بول بھی سکتا ہے ہنس بھی سکتا ہے گا بھی سکتا ہے مگر وہ الفاظ ادا نہیں کر سکتا یا بے معنی بکواس کرتا ہے یا اس کی گفتگو میں ربط نہیں ہوتا۔ تلفظ غلط ہوتے ہیں۔ استعمال غلط ہوتا ہے بعض اوقات اس کی گفتگو محض ناقابل فہم بچوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حکم افیر یا میں مریض کو اپنی غلطی کا علم ہوتا ہے اور اس سے اس کو بہت تکلیف ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مریض کا اس حالت میں انتقال ہو جاتا ہے اس کے ورثہ اس کے دماغ کے استخوان کی اجازت دیتے ہیں تو یہ دیکھا گیا ہے کہ اس کے چہی جیرس کے سب سے نیچے حصہ کو نقصان پہنچ گیا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۱۱۔ بروکا نے اس واقعہ کو سب سے پہلے ۱۸۶۱ء میں دیکھا تھا اس وقت سے جیرس تلفیف بروکا کے نام سے مشہور ہے جن لوگوں کو دماغ ہاتھ سے کام کرنے کی عادت ہوتی ہے انہیں یہ ضرور بائیں نصف کرے میں دیکھا گیا اور بائیں ہاتھ کے کام کرنے والوں میں دایہ نصف کرے میں حقیقت یہ ہے کہ اکثر



شکل نمبر ۱۱۔ بائیں نصف کرے کا ایک رخی نقشہ جن حصوں کو تاریک دکھایا گیا ہے اس کے ضائع کر دینے سے حرکی (بروکا) اور حسی (ورنک) افیر یا لاحق ہو جاتا ہے۔

اشخاص کا بایاں نصف کرہ عمل کرتا ہے۔ معمولاً اکثر لوگ جو داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی وجہ یہی ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائیں نصف کرے کے ریشے زیادہ تر داہنے ہاتھ سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کا زیادہ تر بایاں نصف کرہ کام کرتا ہو مگر بظاہر اس کا احساس نہ ہوتا ہو۔ یہ اس حالت میں ہو گا جب جسم کے دونوں جانب کے آلات بائیں نصف کرے کی تحت عمل کرتے ہوئے ہوں گے۔ آلات تکلم سے بھی اسی کی مثال ملتی ہے اور وہ نہایت ہی ترقی یافتہ اور متمیز حرکی خدمت جس کو گفتگو کہتے ہیں اسی کا مظہر ہے۔ یا تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں نصف کرے باری باری ان کو نتیجہ کر سکتے ہیں جس طرح دھڑیلیوں اور شکم کے عضلات کو کر سکتے ہیں لیکن حرکات تکلم کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں محض بائیں نصف کرے ہی سے متعلق ہوتی ہیں کیونکہ جب یہ نصف کرہ بے کار ہو جاتا ہے تو تکلم سے انسان بالکل عاری ہو جاتا ہے۔ اگرچہ مقابل کا نصف کرہ صحیح و سالم ہو اور نسبت ادنیٰ افعال کو انجام دیتا ہو جیسے کھانے کی مختلف حرکات ہیں۔

یہ بات قابل غور ہے کہ بروکا کا رقبہ ان حصوں سے متعلق ہے جن کی نسبت یہ تحقیق ہو چکی ہے کہ جب بندہ روں میں ان کو برقی امواج سے متاثر کیا جاتا ہے تو یہ ہونٹوں زبان اور بلعوم کی حرکات کا باعث ہوتے ہیں (دیکھو شکل صفحہ ۴۳) لہذا اس امر کے متعلق شہادت بالکل مکمل ہے کہ ان آلات کے حرکی ہیجانات دماغ سے ادنیٰ جہی حلقہ سے خارج ہوتے ہیں۔

حرکی افیزیا کے مریض عموماً اور خرابیوں کا بھی شکار ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ایک نقص جس کا ہم سے کچھ تعلق ہے اگر یغیا کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے مریضوں سے لکھنے کی قوت باطل ہو جاتی ہے وہ لکھنے ہوئے کو پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ یا تو قلم استعمال ہی نہیں کر سکتے ہیں یا لکھتے وقت ان سے نہایت ہی فاضل غلطیاں ہوتی ہیں مینقام ضرر اس حالت میں اس قدر متعین نہیں۔ کیونکہ ہنوز اتنے واقعات مشاہدہ میں نہیں آئے ہیں



جن سے کوئی نتیجہ اخذ کیا جاسکے۔ اس میں شک نہیں کہ دوا ہننے ہاتھ سے کام کرنے والوں میں) یہ بائیں جانب ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ ہاتھ اور بازو کے حلقہ کے ان عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو کام کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ علامات اس وقت بھی موجود ہوں جب ہاتھ اور کاموں کے انجام دینے میں کسی طرح سے معذور نہ ہو بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض خود بخود اور دوسرے کے لکھوانے دونوں ہی آپہنچ طرح سے لکھ سکتا ہے، مگر جو کچھ وہ خود لکھتا ہے اس کو بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ان مظاہر کی اب علیحدہ علیحدہ دماغی مرکوزوں سے کافی توجیہ ہو چکی ہے جو مختلف احساسات و حرکات کے یا ان کے باہم ربط دینے کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تفصیلی بحث طب سے متعلق ہے نہ کہ عام نفسیات سے یہاں ان کو حرکی مقامیت کے اصول کی مثال ہی کے طور پر استعمال کر سکتا ہوں۔ بصارت و سماعت کے عنوانات کے تحت مجھے تھوڑا سا کچھ اور کہنے کی ضرورت ہوگی تو۔

میں نے جو مختلف ثبوت پیش کئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کل حرکی تسویقات جو قشر سے باہر جاتی ہیں وہ تندرست جانوروں میں ان تلفیفات سے جاتی ہیں جو انشقاق رولینڈو کے قریب ہیں۔

لیکن جب ہم اس امر کو متعین کرنا چاہتے ہیں کہ حرکی تسویق کے قشر سے جدا ہونے پر کیا ہوتا ہے تو صورت حال اور بھی تاریک ہو جاتی ہے۔ کیا تسویق خود تلفیفات زیر بحث سے جدا ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے اور اس میں سے محض گذر جاتی ہے، اور ان مرکوزوں کی فعلیت نفسی فعلیت کے کونسے رخ کے مطابق ہے۔ یہاں اہل علم کی آرا میں اختلاف ہے۔ مگر مسئلہ کے ان نسبتہ عمیق پہلوؤں پر بحث کرنے سے قبل بہتر یہ ہوگا کہ ایک نظر ان واقعات پر ڈالیں جیسے جو قشر کے بصارت سماعت اور شامہ کے تعلق کے متعلق تحقیق ہیں آچکے ہیں پڑ

## بصارت

اس میدان میں فیہر سب سے پہلا محقق ہے۔ اس نے

یہ دیکھا کہ جب بندر کے دماغ کی تلفیف زاد یہ (یعنی وہ جو داخل جہاری خارجی قفائی انشقاقات کے مابین ہے اور انشقاق سلویس کے گرد گھومتی ہے) کو متہیج کیا جاتا ہے تو آنکھوں اور سر میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے جو عموماً دیتھتے وقت ہوا کرتی ہے۔ اور اس حصہ کے ضائع کر دینے پر اس کے نزدیک دوسری جانب کی آنکھ ہمیشہ کے لئے قطعاً کور ہو جاتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد منک نے یہ دعویٰ کیا کہ بندروں اور کتوں کے فص قفائی کے ضائع کرنے سے بصارت بالکل ضائع ہو جاتی ہے اور تلفیف زاد یہ کو بصارت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ پتلی کی لمسی حسیت کا مرکز ہے۔ منک کے اس طرح مطلق متکبرانہ انداز میں دعویٰ کرنے سے لوگوں نے اس کو مستند خیال کرنا چھوڑ دیا ہے۔ مگر اس نے دو کام نہایت مفید کئے ہیں۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے زندہ حیوانوں پر تجربات کر کے حسی اور نفسی کوری میں امتیاز کیا ہے۔ اور عمل جراحی سے ناقص و خراب ہونے کے بعد بصری فعل کے عود کرنے کے عمل کو بیان کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے اس امر کی تحقیق کی ہے کہ ایک نصف کرے کے ضرر سے نیم کوری پیدا ہوتی ہے اور حیوان قطعاً کور نہیں ہو جاتا۔ حسی کوری میں روشنی کی مطلقاً حس نہیں ہوتی۔ نفسی کوری میں یہ ہوتا ہے کہ مریض بصری ارتسامات کے معنی سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، جس طرح ہماری حالت اس وقت ہوتی ہے جب ہم چینی زبان کا چھپا ہوا کاغذ دیکھتے ہیں یعنی الفاظ ہم کو نظر آتے ہیں، مگر ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ نصف بصارت کے باطل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ کوئی سی شبکیہ بھی پوری طرح متاثر نہیں ہوتی ہے یعنی ہر شبکیہ کا بایاں حصہ کور ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان کوئی ایسی چیز نہیں دیکھ سکتا جو داہنی جانب ہوتی ہے۔ بعد کے مشاہدات سے اس نیم کوری کی تصدیق ہوتی ہے۔ جس حالت میں اعلیٰ حیوانات کے ایک نصف کرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو بصارت میں نیم کوری نوعیت کے اختلالات واقع ہوتے ہیں۔ اور منک کی پہلی نصائیف کے ضائع

ہونے کے بعد سے ان تمام مشاہدات میں جن کا فعل بصارت سے تعلق ہوتا ہے اس سوال کا جواب دینا نہایت ضروری سمجھا جاتا ہے کہ آیا کوہی حسی ہے یا محض نفسی ہے؟

گالٹز نے فیئرہ اور منک کے تقریباً ساٹھ ہی اختبارات کئے ہیں جن کی بنا پر اس نے اس امر سے قطعاً انکار ہی کر دیا کہ بصری فعل کا دراصل نصف کروں کے کسی خاص حصہ سے تعلق ہے۔ اور بہت سے لوگ مختلف نتائج پر پہنچے ہیں، اس لئے میں اس واقعہ کی تاریخ کے متعلق کسی مزید گفتگو کے بغیر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اب صورت حال کیا ہے؟

پچھلیوں سینڈکوں اور چھپکلی کی قسم کے جانوروں میں نصف کروں کے علیحدہ کرنے کے بعد بھی بصارت باقی رہتی ہے اس بات کو ان جانوروں میں منک بھی تسلیم کرتا ہے جس کے نزدیک یہ پرندوں میں باقی نہیں رہتی؟

منک کے تمام پرندے نصف کروں کے قطع کر دینے کے بعد قطعاً اندھے معلوم ہوئے (حسی طور پر اندھے) شمع کی طرف سر کرنے اور مارنے کی دھکی پر آنکھوں۔ اے جھپکے جو معمولاً ادنیٰ مرکروں کے فعل سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ بغیر نصف کروں کے کبوتروں میں اس قسم کی بصری حسوں کا ہونا ادنیٰ مرکروں میں ایک حد تک بصارت کے ہونے کی دلیل ہے ان کے متعلق منک یہ کہتا ہے کہ ان حسوں کی بقا کا باعث ادنیٰ مرکروں کی حیثیت نہیں بلکہ بصری تشہ کے بعض اجزا پر عمل جراحی کے ناقص ہونے کی بنا پر باقی رہ جاتے ہیں جس سے یہ حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن منک کے بعد اسکرپٹر نے جو عمل جراحی کیا اور جس میں اس نے کال ہونے کا پورا لحاظ رکھا تھا اس کی تحقیق یہ ہے کہ دو یا تین ہفتہ کے بعد سب کبوتر دیکھنے لگتے ہیں خفیف ترین رکاوٹوں سے ہمیشہ بچتے خاص نشستوں کی طرف باقاعدگی کے ساتھ اڑتے ہیں وغیرہ اور ان میں اور ان کبوتروں میں فرق دیکھا گیا جو قطعاً اندھے کر دئے گئے تھے، اور جن کو ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لئے رکھا تھا۔ لیکن یہ زمین پر کبھرے ہوئے دانوں کو نہ اٹھانے تھے۔ اسکرپٹر

کہتا ہے کہ اگر سامنے کے نصف کرے کا ذرا سا بھی حصہ چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کرنے لگیں۔ اور وہ ان کے خوراک کے نہ چکینے کو بصری خرابی سے منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک طرح کا غذائی انیڑیا ہے جو عقبی دماغ کے قطع کرنے کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے۔

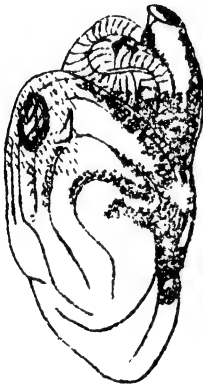
اس اختلاف کی موجودگی میں جو منک اور اس کی حریفوں میں ہے یہ بات قابل غور ہے کہ عمل جراحی کے بعد ایک فعل کے باقی رہ جانے سے نقص کے کس قدر مختلف معنی لئے جاسکتے ہیں۔ فعل کے نہ ہونے سے لازماً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اس حصے پر مبنی ہے جس کو قطع کر دیا گیا ہے۔ مگر اس کے باقی رہنے سے یہ بات البتہ ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اس پر مبنی نہیں ہے۔ یہ بات اس وقت بھی صحیح ہوگی اگر بطلان فعل تناوے واقعات میں ہو اور باقی یہ صرف ایک صورت میں رہے۔ یہ بات کہ پرندوں اور دو دھڑلانے والے جانوروں کو قشری انقطاعات کے ذریعہ سے اندھا کیا جاسکتا ہے، بلاشبہ صحیح ہے سوال یہ ہے کہ آیا ان کا قشری انقطاعات کے بعد اندھا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو بلاشبہ قشر کو مرکز بصارت کہا جاسکتا ہے۔ کوری زخم کے ان بعدی اثرات کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے جو اس سے دور کے حصوں پر پڑتے ہیں۔ عمل بعض اوقات عارضی طور پر اک جا ہو سکتا ہے، اور م بعض اوقات دور تک بڑھ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے جانور اندھا ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ غل انداز حالتوں پر براؤں سیکوارڈ اور گالٹز نے بہت زیادہ زور دیا ہے اور جن کی اہمیت ہر روز زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اثرات عارضی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے بطلان بصارت کے علامات جو منقطع حصہ کے ضائع ہونے سے پیدا ہونگے ان کا دوامی ہونا لازمی ہے۔ کبوتروں میں جو کوری واقع ہوتی ہے اور جس حد تک یہ زایل ہو جاتی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مرکز بصر کے ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو کسی ایسے اثر سے ہی منسوب کیا جاتا ہے جو عارضی طور پر اس کے مرکز کی فعلیت کو کم کر دیتا ہے۔ یہی عمل جراحی کے اور اثرات

کے متعلق بھی ہے اور جب دو دھ پلانے والے جانوروں پر آتے ہیں تو ہم کو اس نتیجہ کی اہمیت اور بھی نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ  
 خرگوشوں میں کل قشر کے علاوہ کر لینے کے بعد بھی اس قدر بصارت رہ جاتی ہے، جو ان کی حرکات کی رہبری کر سکتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ رکاوٹوں سے بچ سکتے ہیں۔ کر سچائی کے مشاہدات اور مباحث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، اگرچہ منک یہ کہتا ہے کہ میں نے جن جانوروں پر اختیار کیا ہے وہ قطعاً کور ہو گئے تھے کہ

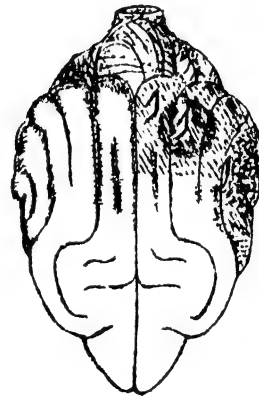
منک نے کتوں میں بھی عقبی فصوص کے قطع کر لینے کے بعد قطعی اور مکمل کوری مشاہدہ کی ہے۔ وہ اور بھی آگے بڑھا ہے اور اس نے قشر کے جن حصوں پر عمل جراحی کیا ان کا نقشہ بھی کھینچ لیا اور جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ شبکین کے دو حصوں کے مطابق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قشر کے خاص حصوں کے ضائع کر دینے سے جانور کا شبکی مرکز یا شبکیہ کا اوپر کا حصہ یا نیچے کا حصہ یا ایک ہی آنکھ کا داہنا یا بائیں حصہ کور ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں مطلق شک نہیں کہ یہ متعین نظام محض فرضی ہے۔ اور مشاہدین مثلاً ہٹرگ کا لٹرن لیو سینٹی لیوب ایکسپیریمینٹ کہتے ہیں کہ ایک جانب کے قشر کا جتنا حصہ بھی قطع کیا جائے اسی قدر ذرا آنکھوں میں صرف نیم کوری پیدا ہوگی اور یہ اس وقت خفیف و عارضی ہوتی ہے جب سامنے کے فصوص پر عمل کیا جاتا ہے اور جس قدر زیادہ حصہ کو نقصان پہنچایا جاتا ہے، اسی قدر بطلان بصارت کامل و دائمی ہوتا ہے۔ لیوب کا خیال یہ ہے کہ بصارت کمزور رہدہم بڑھ جاتی ہے (ضعف بصارت) جو کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو پھر بھی اس میں مرکز شبکیہ میں سب سے زیادہ اچھی طرح سے نظر آتا ہے، جیسا کہ اچھے کتوں میں ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صدی حصہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ہی طرف کے قشر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے برعکس مرکزی یا القی حصہ مخالف کے نصف کرے سے منسلک معلوم ہوتا ہے۔ لیوب جس کی نظر سب سے زیادہ وسیع ہے وہ ضعف بصارت کا بھی اسی طرح سے تعقل کرتا ہے جس طرح سے کہ وہ حرکی اختلالات کا

تقل کرتا ہے۔ یعنی کل بصری مشینری میں جو دو کی زیادتی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جانور ان ارتسامات پر جو ضرر کے مخالف جانب سے ہوتے ہیں زیادہ کوشش سے رد عمل کرتا ہے۔ اگر کہتے کے داہنی جانب ضعف بصارت ہو اور گوشت کے دو ٹکڑے اس کے سامنے ایک ہی وقت میں لٹکائے جائیں تو وہ ہمیشہ پہلے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے جو اسکے بائیں طرف ہے لیکن اگر ضرر خفیف ہو تو دہنی جانب کے حصہ کو ہلا دینے سے اسکو اسکی طرف متوجہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک ہی گوشت کا ٹکڑا دیا جائے تو جس طرف بھی ہو یہ لے لیتا ہے۔

اگر دونوں عقبی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا دیا جائے تو ممکن ہے جانور بالکل اندھا ہو جائے۔ منک یقیناً طور پر اپنے سہمیغیر کا نقشہ کھینچتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ جب وہ حصہ جو شکل نمبر ۱۲ و ۱۳ میں ۱ سے ظاہر کیا گیا ہے قطع کر دیا جائے تو جانور کا کامل اندھا ہو جانا لازمی ہے۔ مشاہدات میں جو اختلاف ہے اس کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ناقص النطاق کی بنا پر ہوتے ہیں۔ لیکن گالٹنر لیوسینی اور لینی گریس یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس حصہ کو قطعاً اور کامل طور پر



شکل نمبر ۱۳

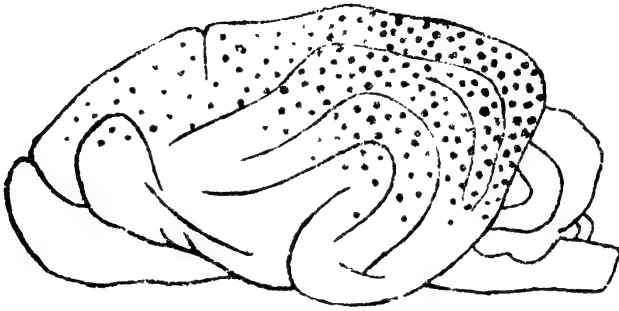


شکل نمبر ۱۲

کہتے کے بصری مرکز خیال منک۔ کل مخطط حصہ ۱ و ۲ کلیتہً بصری مرکز ہے۔ اور نار یک مرکزی دائرہ ۱ مقابل کی آنکھ کے بصری مرکز سے متلازم ہوتا ہے۔

کاٹ ڈالا ہے جس کو سنک سپیفر کہتا ہے اور کئی مرتبہ ایسا کر کے دیکھا ہے۔ اور ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ عمل جراحی کے چند ہفتوں کے بعد ایک مبہم قسم کی بصارت جانور میں خود کر آتی ہے یہ سوال کہ آیا جانور کتنا اندھا ہے یا نہیں اس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قطعاً اندھے کہتے بھی ان مقامات میں جن کے وہ عادی ہوتے ہیں اپنے اندھے ہوینکا بہت کم ثبوت دیتے ہیں، اور تمام رکاوٹوں سے بچتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ کہتے جن کے صرف حقیقی فص نکال دئے جاتے ہیں ممکن ہے اکثر ٹکریں کھائیں اور حالانکہ ان کو نظر بھی آتا ہو۔ اس امر کا بہترین ثبوت کہ وہ دیکھ سکتے ہیں گالٹن کے کتوں کا واقعہ ہے کیونکہ وہ فرش پر چھو پ یا کاغذ کے ٹکڑوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ بچتے تھے۔ گویا کہ محسوس رکاوٹوں سے بچتے ہوں۔ یہ بات ایسی ہے، جو ایسا کتا جو دراصل اندھا ہو کبھی نہ کر اگیا۔ لیوسینی نے اپنے کتوں کا بھوک کی حالت میں امتحان کیا کیونکہ اس وقت توجہ زیادہ نیچر ہو جاتی ہے، اور ان کے سامنے گوشت اور کارک کے ٹکڑے بکھیر دئے۔ اگر وہ سیدھے ان کی طرف جاتے تو دیکھتے تھے اور اگر وہ گوشت کو لیتے اور کارک کو چھوڑ دیتے تھے تو گویا امتیاز کے ساتھ دیکھتے تھے۔ یہ نزاع بہت سخت ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ افعال و داغ کے مقام متعین کرنے کا مسئلہ ان لوگوں پر خاص اثر رکھتا ہے جو اس کی اعتباراً تحقیق کرتے ہیں ایک طرف گالٹن اور لیوسینی جس قدر بصارت کو باقی تسلیم کرتے ہیں، وہ بہ مشکل قابل لحاظ معلوم ہوتی ہے دوسری طرف سنک اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ پچاسی کتوں میں سے وہ صرف چار پر سپیفر کے ضائع کرنے سے کال کو رہی پیدا کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ فنکل نمبر ۴۴ یعنی نقشہ لیوسینی ایک حد تک حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقی حصے قشر کے اور حصول کی نسبت بصارت کے لئے بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے قطعی طور پر ضائع کر دینے کی وجہ سے جانور تقریباً اندھا ہو جاتا ہے۔ روشنی کی خیف سی میت

جو اس کے باوجود بھی باقی رہتی ہے، اس کی نوعیت یا اس کے مرکز کی



شکل نمبر ۱۴-۱۵: وظائف بصر کی تقسیم خیال یو سینٹی۔

نسبت کچھ معلوم نہیں ہے؛  
بندروں کے متعلق بھی ڈاکٹروں میں اختلاف ہے۔ اس میں بھی  
حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ عصبی فص ایسے حصے ہیں جن کا فصل  
بصارت سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ فعل اس وقت لظاہر جاری معلوم  
ہوتا ہے جب دن کا تھوڑا سا حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ فیر لینے ان  
کے تقریباً بالکل نکال لینے کے بعد دونوں جانب کوئی محسوس خرابی نہ پائی  
دوسری طرف جب انہیں اور تلفیف زادہ دونوں کو نکال لیا گیا تو دونوں  
آنکھوں کی بصارت کامل طور پر ختم ہو گئی۔ سنگ براؤں اور شیفر لے محض  
تلفیف زادہ کے ضائع کرنے سے بصارت میں کسی قسم کے خلل کا مشاہدہ  
نہیں کیا ہے۔ اگرچہ فیر لینے کیا ہے، غالباً اس کو ری کا سبب وہ رکاوٹیں  
تھیں جو بعدی تاثیر کی وجہ سے عمل کر رہی تھیں یا شاید تلفیف زادہ کے  
بصری ریشے جو بصری فصول تک جاتے ہیں وہ کٹ گئے ہوں۔ براؤن  
اور شیفر لے ایک بندر میں عقبی فصول کے ضائع کرنے ہی سے کامل  
کو رہو جانے کا مشاہدہ کیا۔ یو سینٹی اور سیپلی نے اس عمل کو دو بندروں پر  
کرتے وقت یہ دیکھا کہ جانور حسی طور پر نہیں بلکہ ذہنی طور پر کور ہوتے ہیں کچھ



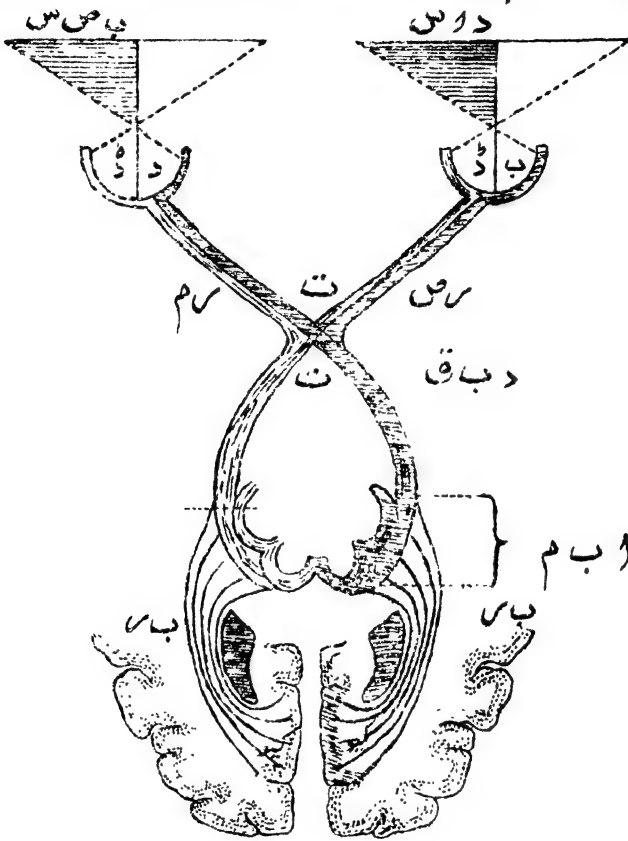
ہفتے کے بعد ان کو اپنی خوراک نظر آنے لگی۔ لیکن محض بصارت کے ذریعہ سے بخیر و  
اور کارک کے ٹکڑوں میں امتیاز نہیں کر سکے۔ مگر ایسا معلوم ہے کہ لیوسینی اور  
سیپیلی نے فصول کو کامل طور پر ضائع نہیں کیا تھا۔ جب ایک ہی  
فصل کو نقصان پہنچایا جاتا ہے تو بندروں کو نصف کوری لاحق ہو جاتی ہے۔ اور  
اس باب میں سب مشاہدین متفق ہیں۔ پس یہ حیثیت مجموعی بصارت کی منک  
لے جو جگہ تجویز کی تھی یعنی عقبی فص اس کی بعد کی شہادت سے تائید ہوتی ہے کہ  
انسان سے ہم کو زیادہ صحیح نتائج حاصل ہوتے ہیں کیونکہ یہاں ہم بصارت  
کی نسبت خارجی کردار سے نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں ہوتے مگر ایک خرابی بھی ہے  
کہ ہم عمل جراحی نہیں کر سکتے بلکہ ہم کو بیماری کی بنیاد پر نقصانات ہو جاتے ہیں ان  
کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ علم الامراض کے علما جنھوں نے اس موضوع پر خامہ فرسائی  
کی ہے، وہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ انسان میں بصارت کے لئے عقبی  
فصل لازمی ہیں ان میں سے کسی ایک کو اگر ضرر پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھیں  
نیم کور ہو جاتی ہیں اور اگر دونوں ضائع ہو جائیں تو حسی اور نفسی دونوں طرح  
کی کامل کوری لاحق ہو جاتی ہے؛

نیم کوری اور مقامات کو بھی نقصان پہنچ جانے سے ہو جاتی۔ خصوصاً اگر  
ان کے قریب کی تلفیف زاویہ یا تلفیت فوق السحابہ کے ضائع ہو جائے۔ اور  
ممكن ہے کہ قشر کے حرکی رقبہ کو بہت زیادہ نقصان پہنچ جانے سے بھی ہو جائے۔  
ان حالتوں میں یہ بات یقینی ہے کہ یہ بعد بی عمل کی بنیاد پیدا ہوتی ہے جو غالباً ان  
ریشوں میں رکاوٹ پیدا ہو جائے پر مبنی ہوگی جو عقبی فصول کی طرف سے آتے ہیں ایسے بھی چند  
واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں جہاں عقبی فصول میں ضرر پایا گیا ہے اور بصارت میں نقصان  
نظر نہیں آیا۔ فیہر نے جہانتاک ممکن ہوا اس قسم کے واقعات جمع کئے ہیں تاکہ اس سے وہ اپنے  
تجزیہ کردہ مقام یعنی تلفیف زاویہ کا اثبات کرے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ان واقعات سے صحیح منطقی طور پر  
کام لیا جائے تو ان میں سے ایک سو مخالف واقعات پر بیماری ہو گا۔ با این ہمہ  
جب اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ مشاہدات کے ناقص ہونے کا کس قدر احتمال  
ہوتا ہے، اور یہ کہ انفرادی طور پر مختلف دماغوں میں کس قدر فرق ہو سکتے ہیں

ان کی خاطر اس قطعی شہادت کی بڑی مقدار کو رد کرنا معقول نہیں معلوم ہوتا جو عقبی فصول کی موید ہے کسی متناقض حالت کی انفرادی تغیر سے تو توجہ یہ کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسطوانوں کے تقاطع سے زیادہ کوئی نمایاں تشہیدی واقعہ نہیں ہے نہ اس کے نتیجہ سے زیادہ کوئی مسلم مرضی واقعہ ہے کہ بائیں ہاتھ کے کام کرنے والے اشخاص میں خون پھوٹ کر جب حرکی مرکزوں میں چلا جاتا ہے تو اس سے داہنی جانب فالج پڑ جاتا ہے۔ لیکن تقاطع کی مقدار میں تغیر ہو سکتے ہیں۔ اور بعض اوقات یہ بالکل مفقود ہوتا ہے۔ اگر اس قسم کی حالتوں میں بائیں جانب کا داغ سرے کا مرکز ہو تو بائیں جانب کا نہیں بلکہ داہنی جانب کا نصف حصہ فالج کا شکار ہوگا۔ مقابل کے صفحہ پر جو خاکہ درج ہے اور ڈاکٹر سیگون سے نقل کیا گیا ہے، بہ حیثیت مجموعی ان حلقوں کو خامی صحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے جو بصارت سے متعلق ہیں۔ کل بصری فضا ہی نہیں، بلکہ کیوبی اور تلفیف اول بھی اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہے۔ ناہنجل کو اس تحدید میں سیگون کے ساتھ اتفاق ہے،

قشری اختلال کا نہایت ہی دلچسپ نتیجہ ذہنی کو رمی ہوتی ہے۔ یہ اس قدر بصری ارتسامات کے محسوس نہ کر سکنے پر مشتمل نہیں جتنی کہ ان کے سمجھ سکنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی تفسیر بصری حسوں اور ان کے مفہوم کے باہرین ایملافات کے نہ رہنے سے کی جاسکتی ہے۔ اور بصری مرکز اور دوسرے تصورات کے مرکوزوں کے راستہ میں اگر کسی قسم کا اختلال ہوگا تو اس سے یہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً چھپے ہوئے حروف یا الفاظ بعض اصوات بعض حرکات اور کو مستلزم ہوتے ہیں اگر ادا کرنے والے اور سماعت کے مرکوزوں کا تعلق ایک طرف اور بصری مرکزوں کا دوسری طرف منقطع ہو جائے تو ظاہر ہے کہ الفاظ نظر تو آئینگے مگر ان سے تصور اور اس حرکت کا تصور پیدا نہ ہوگا، جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس حالت میں ایک یا بطلان قرات ہوگا۔ اور یہ سامنے کے صدغی حصوں کے نقصان پہنچنے کی حالت میں افیزیکی بیماری میں پھیلے گی کے طور پر ہوتا ہے۔

یہاں متجمل کہتا ہے کہ بصری حصول کا مرکز تو کیونیس ہے اور بصری فصول کے دوسرے حصے ممکن ہے بصری حافظوں اور تصورات کا مرکز ہوں جسکی وجہ سے ذہنی کوری پیدا ہو جاتی ہے حقیقت یہ ہے کہ تمام طبی مصنفین ذہنی کوری کے متعلق کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا یہ حافظہ کی بصری مثال کے بطلان پر مبنی ہوتی ہے مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نفسیاتی غلط فہمی ہے۔ ایک شخص جسکی بصری مثال کی قوت کمزور ہو (جو خفیف مدارج میں کوئی غیبہ معمولی مظہر نہیں ہوتا)



شکل نمبر ۵ البصری پیشتر کا خاکہ مرتبہ سیگیو بن لیفیف کیونیس (کیو) جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں لکھو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ انما فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں ب میں مدخلی نصف کرے کے بصری ریشے۔ ا ب م۔ ادنیٰ بصری حیروں کا طلقہ اجسام رعایتہ وغیرہ (د ب ق)۔ دہنا بصری قطعہ، تقاطع بصری سر، دہ ریشے جو غلیظ غلیظ اور صدی نصف فصول میں جاتے ہیں۔ س م وہ ریشے جو شبکیہ کے مرکزی اور انقی نصف فصول کی طرف جاتے ہیں۔ ب ڈ، بایاں و عید۔ د ڈ، واما دھیلہ۔ دونوں کا دامن نصف حصہ کر رہے۔ یہ الفاظ دیگر د ا س ب ص س موضوع کے لئے کیوں کے مستعمل ہو جائے ہیں غیر مرئی ہوئے ہیں۔

وہ ذہنی اعتبار سے ذرا سا بھی کوری نہیں ہوتا کیونکہ جو کچھ کہ وہ دیکھتا ہے اس کو پوری طرح سے پہچانتا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے وہ ذہنی کوری ہو اور اس کا بصری تشل پوری طرح پر موجود ہو۔ جیسا کہ اُس دیکھنے والے میں ہے جس کو دل برینڈ نے ~~سٹڈیڈ~~ میں شائع کیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ دیکھنے والے ذہنی کوری کی مثال دوسرے حال ہی میں شائع کی تھی، جس میں اگرچہ مریض نہایت ہی مضحکہ خیز غلطیاں کرتا تھا، مثلاً کپڑوں کے برش کو عینک کہتا تھا یا چھتری کو پھولوں کا پودا کہتا تھا، یا سیب کو ایک خالوں کی تصویر بتاتا تھا وغیرہ مگر کیا کرنا والا یہ کہتا ہے کہ اس کے بصری تشالات میں کوئی نقص نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ غیر بصری تشالات کا لمبی بطلان ذہنی کوری کا باعث ہو جاتا ہے جس طرح غیر سمعی تشالات کا بطلان ذہنی بہر سے بن کا باعث ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر گھنٹی کی آواز سکر میں اس امر کا اپنے ذہن میں اعادہ نہ کر سکوں کہ گھنٹی کی شکل کیسی ہے تو میں ذہنی بہر ہو گا۔ اور اگر اس کو دیکھ کر میں اس کی آواز یا نام کا خیال نہ کر سکوں تو مجھے ذہنی کوری کی شکایت ہوگی۔ اور اگر میری کل بصری تشالات فنا ہو جائیں تو میں ذہنی کوری نہیں بلکہ کوری محض ہو جاؤں گا کیونکہ اگر میرے بائیں عقبی رقبہ کو نقصان پہنچ جائے تو میں ساحت نظر کے نصف داہنے حصے کے دیکھنے سے معذور ہو جاؤں گا۔ اور داہنے عقبی رقبہ کو پہنچ جائیں تو بائیں جانب کے نصف ساحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہو گا۔ مگر یہ نقصان مجھے بصری تشالات سے عاری نہیں کرتا۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایک غیر متاثرہ نصف کرہ ان کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ ان کے قطعاً فنا کرنے کے لئے مجھے دونوں عقبی فصول کو ضائع کرنا ہو گا۔ اور اس سے صرف یہی نہیں ہو گا کہ میری داخلی تشالات کی بصارت ضائع ہو جائیگی بلکہ کل بصارت ہی کا خاتمہ ہو جائیگا۔ حال کی امراضی تاریخ میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا۔ اس اثنا میں کچھ ذہنی کوری خصوصاً تحریر کی ذہنی کوری کے واقعات ملے ہیں جنہیں کوری بھی ملی ہوتی ہے جو بالعموم داہنی جانب کی ہوتی ہے۔ ان سب کی توجیہ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ ربط دینے والے قطعات خراب ہو جاتے ہیں جو عقبی فصول

اور باقی دماغی حصوں کے مابین ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ جن کا تعلق بائیں نصف کرہ سے کے جبہ اور صدغی حلقوں میں کلام کے مرکوزوں سے ہوتا ہے۔ ان کو ایصال یا ایٹلاف کے اختلالات کے ذیل میں سمجھنا چاہئے۔ اور ایسا واقعہ مجھے کہیں بھی نہیں ملا ہے جو ہم کو اس امر کے یقین پر مجبور کر دے کہ بصری تشالاکا ذہنی کوری میں فنا ہونا ضروری ہے یا یہ کہ اس قسم کی تشالاکا مرکز مقامی اعتبار سے ان سے علیحدہ ہوتے ہیں جو براہ راست آنکھوں کی حصوں کے لئے ہیں۔

جس حالت میں کہ مریض شے کو دیکھ کر پہچاننے سے قاصر رہتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض جونہی اس کو چھوتا ہے تو اس کا نام بھی بتا دیتا ہے، اور اس کو پہچان بھی لیتا ہے۔ اس سے نہایت ہی دلچسپ طریق پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایٹلافی راستے سے کس قدر کثرت کے ساتھ جوتے ہیں جو سب کے سب دماغ سے گویائی کی طرف آتے ہیں۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہوتا ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہے۔ جب ذہنی کوری سب سے زیادہ کامل ہوتی ہے تو مریض کی بصارت لمس سماعت کوئی بھی کام نہیں دیتی اور ایک قسم کا جنون طاری ہو جاتا ہے جس کو اسمبولیا یا اپریکسیا بھی کہہ سکتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی معمولی شے کو مریض نہیں سمجھ سکتا۔ مریض پا جامہ کو ایک بازو پر رکھ لیگا اور ٹوپی کو دوسرے بازو پر۔ صابون چبانے لگے گا۔ جوتے میز پر رکھ دیگا۔ یا اپنے کھانے کو ہاتھ میں لے لیکر پیچھے پھینکتا جائیگا اور اس کو یہ معلوم نہوگا کہ اس کے ساتھ کیا کرنا چاہئے۔ اس قسم کی خرابی دماغ کو بہت ہی زیادہ نقصان پہنچ جانے سے ہو سکتی ہے۔

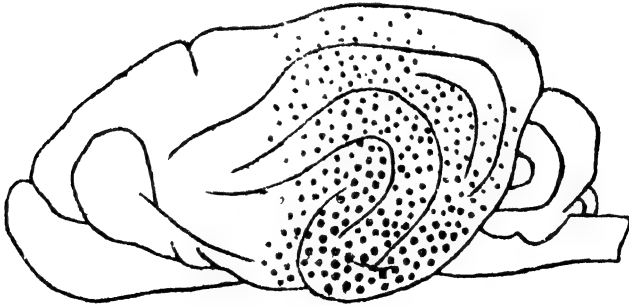
طریق تنزل سے بصری حصوں کے مقام کی نسبت جو اور شہادت بہتر پہنچی ہے اسکی تائید ہوتی ہے۔ جانوروں کے بچوں کی اگر پتلیاں نکال ڈالی جائیں تو عقبی رقبوں میں ثانوی تنزل واقع ہوتا ہے۔ اجسام مسننہ سر پر اور تحت قشری ریشے جو عقبی حصوں کی طرف جاتے ہیں وہ بھی ان حالتوں میں چھوٹے پڑ کر رہ جاتے ہیں۔ یہ منظر ہر یکساں تو نہیں ہیں مگر ان کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ پس ان سب شہادتوں کے جمع کرنے سے

یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے، کہ بصارت کا عقبی فصوص سے خاص تعلق ہے۔ اتنا اور بیان کر دینے کے لائق ہے کہ انسان میں انتہائی کوری کی حالت میں عقبی فص سکڑے ہوئے اور ان میں سلوٹس پائی گئی ہیں۔

**سماعت** | سماعت کے مقام کا اتنا بھی تعین نہیں ہو جتنا کہ بصارت کا ہوا ہے۔ لیوینی کی شکل میں وہ حصے دکھائے گئے ہیں

جو کتوں میں سماعت کو ضرر پہنچنے کی صورت میں متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح بصارت میں ایک رخ انقطاع سے دونوں طرف علامات پیدا ہوتی ہیں اسی طرح سے اس میں ہوتا ہے۔ شکل میں گہرے سیاہ اور مدھم سیاہ نقطے اسی قسم کے رابطوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ اس سے کوئی مقامی صحت مقصود نہیں ہے۔ تمام حصوں میں سماعت کے لئے صدغی فص سب سے زیادہ اہم ہیں لیکن دونوں صدغی فصوص کے بالکل دور کرنے سے بھی لیوینی کا کتنا کامل طور پر بہرا نہیں ہوا۔

بندر میں فیریر اور یولنے بالائی صدغی تلفیف یعنی وہ جو شکل نمبر ۶ میں اشتقاق سلوٹس کے ذرائع ہے، کے ضلع کر دینے سے دیکھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے بہرا ہو گیا۔ اس کے برعکس براؤن اور شیفر نے یہ دیکھا کہ بعض بندروں



شکل نمبر ۱۶ رقبہ سماعت مرتبہ لیوینی

میں اس عمل کا سماعت پر کوئی خاص اثر پڑتا ہی نہیں ایک جانور کے البتہ دونوں

صدغی فص ضائع ہو گئے تھے۔ عمل جراحی کے ایک یا دو ہفتے تک تو یہ جانور کچھ مضحل رہا۔ اس کے بعد اس کی گویا تمام قوتیں لوٹ آئیں۔ اور یہ سب سے زیادہ شوخ بندر بن گیا۔ وہ اپنے ہم جنسوں پر حکومت کرنا تھا اور جن لوگوں نے اس کو دیکھا ہے وہ سب کے سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کے سب حواس پوری طرح پر درست تھے۔ جن میں سماعت بھی شامل ہے مختلف محققین میں اس بات میں سخت اختلاف ہے، اور سب کے سب ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں۔ فیئر کو اس امر سے انکار ہے کہ براؤن اور شیفر کے انقذاعات کامل تھے۔ شیفر یہ کہتا ہے کہ فیئر کا بندر درحقیقت پہلے ہی سے بہرہ تھا۔ اس غیر فیصل حالت میں اس موضوع کو چھوڑنا پڑتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں براؤن اور شیفر کے مشاہدات زیادہ اہم ہیں۔

انسان میں صدغی فص بلاشبہ مرکز سماعت میں اور تلفیف اعلیٰ جو انشاق سلوی کے متصل ہے اس کا سب سے اہم حصہ ہے۔ یہ بات منظر افیزیات ثابت ہوتی ہے۔ چند صفحات پہلے ہم نے حرکی افیزیات کا مطالعہ کیا تھا۔ اب ہم کو حسی افیزیات پر غور کرنا چاہئے۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے رہے ہیں۔ ان کو ہم دور برد کا دور ورنک اور دور چار کوٹ کہہ سکتے ہیں۔ بروکا کی جو تحقیق تھی اس کا ذکر تو آہی چکا ہے۔ ورنک سب سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں وہ گفتگو سمجھ لے سکتا ہے مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا اور اس نے اول الذکر حالت کو صدغی فص کے گزند پا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرے پن کی ہے اور اس بیماری کو سمعی افیزیات کہتے ہیں۔ اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق ڈاکٹر ایلن اشار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا امتحان لے مشاہدہ کیا ہے جن میں مریض لکھ پڑھ بول سکتا تھا مگر کچھ اس سے کہا جاتا تھا اس کو نہیں سمجھ سکتا تھا، ضرر پہلی اور دوسری صدغی تلفیف کے عصبی دو تہائی حصہ تک محدود تھا۔ صدر ہائے ہاتھ سے کام کرنے والے

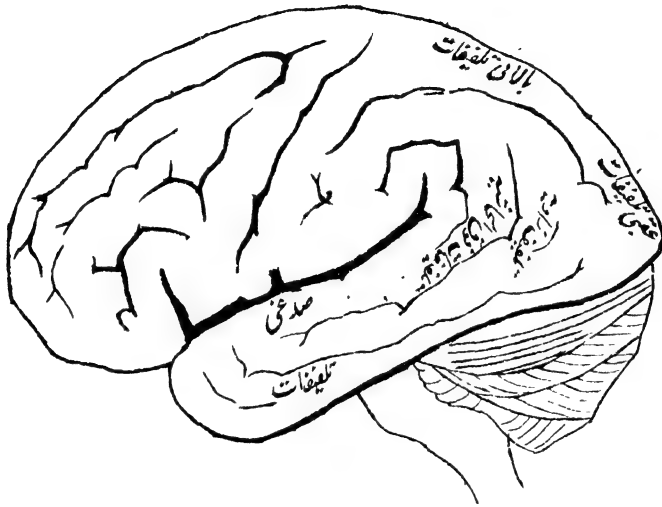
یعنی بائیں دماغ والوں میں مثل حرکی افیزیا کے) بائیں جانب ہوتا ہے۔ ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جبکہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہو جاتا ہے وہاں مرکز اس کا کام دیکھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کا سامانی استعمال کم و بیش محض بائیں نصف کرے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہاں ایسا ہونا چاہئے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں، ان کا ایک طرف تو ان اشیاء کے ساتھ ایٹلاف ہو جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان حرکات سے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضرور ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر اشارے پچاس واقعات میں سے اکثر میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی اشیاء کے نام لینے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں جیسا کہ در نک نے کہا ہے، تکلم لازمی طور پر سمعی اشاروں سے ہوتا ہو گا۔ یعنی ہمارے تصور است براہ راست ہمارے عصبی مرکوزوں کو پہنچ نہیں کرتے بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ تکلم کے لئے یہ سب سے قریبی مہج ہوتا ہے اور جہاں بائیں صدغی فص میں اس راستہ کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے گویائی کو لازمی طور سے نقصان پہنچتا ہے۔ بہت کم ایسی مثالیں ہیں جن میں یہ راستہ ضائع ہو گیا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے۔ ان کو ہم شاذ کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہونگی۔ ان حالتوں میں مریض یا اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصہ کے ذریعہ سے کام لیتا ہو گا یا براہ راست تصوری مرکوزوں سے کام لیتا ہو گا، یعنی بھروسہ وغیرہ کے مرکوزوں سے یا پھر سمعی حلقہ سے کام لیتا ہو گا، اس قسم کے انفرادی اختلافات کی روشنی میں چار کوٹ نے واقعات کی نسبت دقیقہ تحلیل کی جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہو گیا:

ہر شے فعل یا علاقہ حس کا نام لیا جاسکتا ہے اس میں بہت سے خواص اوصاف اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذہان میں ہر شے کے خواص کا مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر دماغ کے مختلف حصے انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں اور ایک بعید حصہ



اس نام کی سماعت سے، اور دوسرا اس کے ادا کرنے سے، تو لازمی طور سے (قانون  
 ایلتاف کے ذریعہ سے جس کا ہم آئندہ چکر مطالعہ کریں گے) ان تمام دماغی اصول  
 میں اس قسم کا ربط پیدا ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کی تعلیمت سب کی فعلیت  
 کا باعث ہو جائے گی۔ جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو اصلی عمل گویائی ہوتا ہے۔  
 اگر اس کے دماغی حصے کو نقصان پہنچ جائے تو گفتگو نا ممکن یا بے قاعدہ  
 ہو جاتی ہے۔ اگرچہ دماغ کے اور حصے بالکل صحیح و سالم ہوں یہی صورت  
 حال ہے جو ہم صفحہ ۷۷ پر کہہ چکے ہیں کہ بائیں جانب کی ادنیٰ جہتی تلفیت  
 کے نقصان پہنچ جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس آخری فعل کی تہ میں  
 مختلف قسم کے تسلسل ہوتے ممکن ہیں جو بولنے والے شخص کے ایلتاف  
 میں ہوتے ہیں۔ معمولی ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ ذہن اشیائے زیر فکر کے  
 لمبی بھری یا دیگر خواص سے ان کے اسما کی آواز کے طرف آتا ہے، اور پھر  
 اس کو یہ ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر کسی خاص فرد میں کسی شے کی شکل یا اس کے  
 چھوے ہوئے نام کا خیال عادتاً اس کے ادا کرنے سے پہلے ہوتا  
 ہو تو ظاہر ہے کہ سماعت کے مرکز کے ضایع ہو جانے سے گویائی  
 پر اثر نہ ہو گا۔ اس طرح سے لفظی بہرے میں ان سات واقعات کی  
 توجیہ ممکن ہے جو ڈاکٹر اسٹار کی فہرست میں نظر آتے ہیں پڑ  
 اگر ایلتاف کی اس شخص میں یہ ترتیب خلقی اور عادت ہو تو بھری  
 مرکز کے نقصان سے وہ صرف لفظی طور پر ہی نہ ہو گا بلکہ اس کی قوت گویائی  
 بھی متاثر ہوگی عقبی نص کے ضرر کی بنا پر اس کی گفتگو گڑبڑ ہو جائے گی  
 پس یونین نے نصف کرے کی ایک شکل بنائی اور اس میں افزیا کے ان اکھتر  
 واقعات سے کام لیا جن کے مصدق و مستند ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہ تھی  
 اسکی تحقیق ہے کہ ضرر میں مقامات تک محدود ہوتے ہیں۔ اول برہم کے مرکز  
 میں دوسرے درجہ کے مرکز میں تیسرے بالائے حاشیہ اور تلفیت زاویہ  
 میں جس کے نیچے سے وہ رشتے گذرتے ہیں جو بھری مرکزوں کا باقی دماغ  
 سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۱۷۔ اس نتیجہ کے ڈاکٹر اسٹار کی وہ تحلیل

مطابق ہے جو انھوں نے خالص حسی واقعات کی کی ہے؛



شکل نمبر ۱

آئندہ چکر ایک باب میں ہم مختلف افراد کے حسی حلقوں کی قوت عمل کے ان فروق کی طرف پھر لوٹیں گے۔ فی الحال بہت کم چیزوں سے یہ بات اس خوبصورتی سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان کام کرنے والوں کی محنت و فراست جو اپنی زندگی ہی اس کے لئے وقف کر دیتے ہیں کس طرح سخت ترین بھیگی کی بھی تحلیل کر کے چھوڑتی ہے جتنا کہ افزیا کی معلومات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ دماغ میں اسی طرح سے کوئی مرکز تکلم نہیں ہے، جس طرح سے ذہن میں کوئی استعداد تکلم نہیں ہے۔ جو شخص گفتگو کرتا ہے اس کا کم و بیش کل دماغ عمل کرتا ہے۔ آئندہ صفحہ پر جو شکل ہے وہ اس نے مرتب کی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار حصے اس سے بہت زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری معلومات کی موجودہ حالت کے اعتبار سے۔ اس کے لئے کسی مزید توجیہ یا تشریح کی ضرورت نہیں ہے؛

شامہ

صدغی فضول کے وسطی نیچے آنے والے حصوں پر نہایت شد

سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شامہ کے آلات ہیں

حتیٰ کہ فیریر اور مناک بھی اس امر میں متفق ہے کہ ہپوکمی تلفیف شامہ کا آلہ ہے

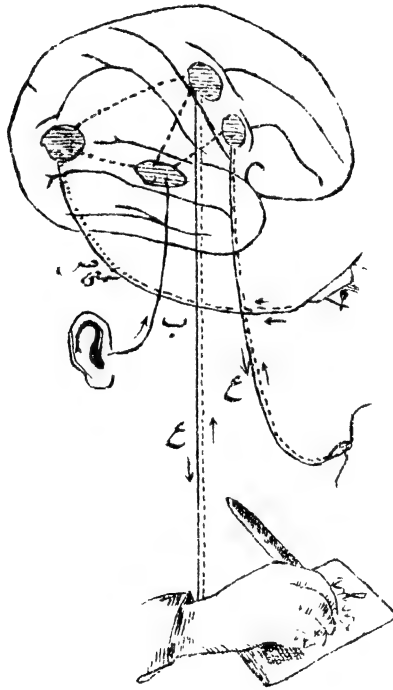
اگرچہ فیریر شامہ کو فص صغیر یا تلفیف کے خمیدہ حصہ تک محدود رکھتا ہے

اور باقی کو ٹلس کے لئے علیحدہ کر دیتا ہے تشریح اور مرضیات بھی ہپوکمی تلفیف

کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر چونکہ انسانی نفسیات کے نقطہ نظر سے یہ بات

بصر و سماعت کی نسبت کم دلچسپ ہے اس لئے میں اس کے متعلق کچھ

ذکھوں گا بلکہ محض کتے کے شامہ کے مرکز کے متعلق لیوسینی اور سبلی کی تیار کردہ



شکل نمبر ۱۸

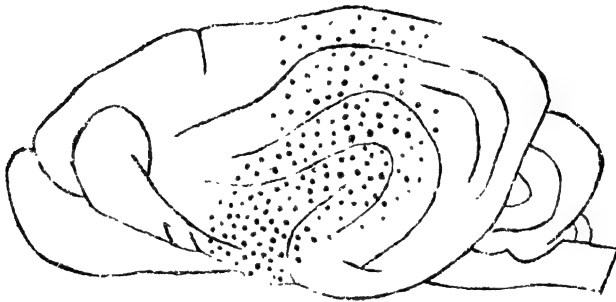
شکل درج کردینے پر اکتفا کرتا ہوں؛

ذائقہ

ذائقہ کے متعلق ہم کو متعین طور پر کچھ بھی معلوم نہیں۔ جو کچھ مختصر سی معلومات ہے وہ ادنیٰ صدغی حلقوں کی طرف اشارہ

لمس

کرتی ہے اس موضوع پر فیر کا مطالعہ کرو پڑا  
لمس اور عضلی حسیت کے مرکز کے متعلق و پچسپ سوالات  
پیدا ہوتے ہیں بڑے جیسے کتوں کے دماغ کے اعتبارات سے پندرہ سال پہلے کل موضوع کا آغاز



شکل نمبر ۱۹۔ لئے کا حلقہ شمار لیتوسی

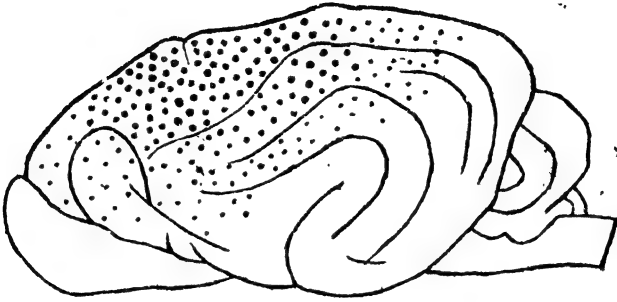
ہوا تھا حرکی رقبات کے قطع کرنے کے بعد جو اختلالات حرکت پیدا ہوتے ہیں ان کو ایسی شے کے باطل ہو جانے سے منسوب کرتا ہے جس کو وہ عضلی شعور کہتا ہے۔ اس میں جانور کو اپنے اعضا کی غیر معمولی وضع کا پتہ نہیں چلتا۔ وہ ایسی حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں جب ان کی ٹانگیں آڑی تڑچھی ہوتی ہیں متاثرہ ٹانگ کبھی تو ان کی پیٹھ پر پڑی ہوتی ہے کبھی میز کے کنارے سے لٹکتی رہتی ہے۔ اگر ہم اس کو کھینچتے یا موڑتے ہیں تو یہ اس طرح سے مزاحمت نہیں کرتے جس طرح سے غیر متاثرہ ٹانگ کو کھینچتے وقت کرتے ہیں۔ جاکٹر منک شف ہرزن اور دیگر محققین نے جلد ہی اسی قسم کا نقص الم لمس اور ٹھنڈک کی جلدی حسیت میں محسوس کیا ہے۔ جب اس کی ٹانگ میں چٹکی لی جاتی ہے تو جانور اس وقت بھی اس کو نہیں کھینچتا۔ اسی اثنا میں فیر نے اس امر سے انکار کیا کہ حرکی رقبہ کے قطع کرنے سے کسی قسم کی بے حسی پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اس

ظاہرہ بے حسی کی توجیہ اس طرح سے کرتا ہے کہ متاثرہ ٹانگ کے حرکی روات  
ست پڑ جاتے ہیں۔ اس کے برعکس منک اور شف حرکی رقبہ کو دراصل  
حسی خیال کرتے ہیں۔ اور مختلف طریقوں سے حرکی اختلالات کی بے حسی کے تناوی  
نتائج کے طور پر توجیہ کرتے ہیں جو ہمیشہ اس میں موجود ہوتی ہے۔ منک حرکی  
رقبہ کو حیوان کے اعضائے خارجی حلقہ حسی کہتا اور اس کو سیفیئر ہیرا سیفیئر سے  
مربوط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تشرکی کل سطح دراصل حسیوں کے لئے مخصوص  
ہے اور اس میں کوئی علیحدہ حرکی حصہ ہے ہی نہیں۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو یہ  
بہت اہم ہوگا کیونکہ اس کا اثر نفیات ارادہ پر پڑتا ہے۔ حقیقت کیا ہے۔  
حرکی رقبوں کے قطع کر لینے کے بعد جلدی بے حسی کے باب میں اور سب  
محقق فیروز کے خلاف ہیں۔ اس لئے اس کے انکار میں تو وہ غالباً غلطی کرتا  
ہے۔ دوسری طرف منک اور شف جو حسی کی علامات کو محض بے حسی پر  
مبنی قرار دیتے ہیں، اس میں وہ غلطی کرتے ہیں کیونکہ بعض بہت ہی شاذ  
حالتوں میں یہ بے حسی کے بغیر ہی نہیں بلکہ واقعی ذکاوت جس کے ساتھ دیکھے  
گئے ہیں۔ لہذا حرکی اور حسی علامات آزاد متغیر معلوم ہوتے ہیں؛

بندروں میں جدید ترین اختبارات ہو رسلے اور شیفر کے ہیں جن  
کے نتائج کو فیروز تسلیم کرتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے پیو کپی تلفیف کے قطع کر لینے  
سے جسم کی مخالف سمت میں عارضی بے حسی پیدا ہو جاتی ہے جو حصہ بڑے  
حاشیہ کے انتقاق سے ذرا ہی پیچھے ہے (دیکھو شکل نمبر ۷) بے حسی اس وقت  
سب سے زیادہ ہوتی ہے جب کل رقبہ جس میں دونوں تلفیفین داخل ہوتی  
ہیں ضائع کر دیا جاتا ہے۔ فیروز کہتا ہے کہ بندروں کی حیثیت پر حرکی رقبہ  
کے انقطاع سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور ہو رسلے اور شیفر کے نزدیک  
یہ کسی طرح سے قطعاً باطل نہیں ہو جاتی؛

انسانوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ مقابل کے حرکی رقبہ کی بیماری کی وجہ  
سے جسم کا ایک حصہ جو مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی تو بے حسی اعضا میں  
بھی ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیوسینی جس کا خیال ہے کہ حرکی رقبہ حسی بھی ہے

اس شہادت کی قیمت کو یہ کہہ کر کم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مریضوں کا امتحان



شکل نمبر ۲ کتے کالمسی رقبہ مرتبہ لیوسینی

پورے طور پر نہیں ہوتا۔ خود اس کا خیال ہے کہ کتوں میں لمسی حلقہ براہ راست  
ہیجان پذیر رقبہ کے آگے اور پیچھے دونوں طرف ہوتا ہے۔ ناہنجیل کا خیال  
ہے کہ عضوی شہادت بھی اسی جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور ڈاکٹر  
لمس ہوشیاری کے ساتھ اس شہادت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ  
تلفیف تجبہ اور ہیپوکیپی بھی انسان میں جلدی عضلی طبقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔  
یا اگر لیوسینی کے نقشوں کا مقابلہ کیا جائے (یعنی شکل نمبر ۱۲، ۱۹، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ کا)  
تو معلوم ہو گا کہ کل رقبہ بصارت سماعت شامہ اور لمس پر مشترک ہے جس  
میں عضلی احساس بھی شامل ہے۔ اس کے مطابق انسان کے دماغ میں  
جو طبقہ ہے وہ بھی کچھ اسی قسم کا سنگم معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ضرر پہنچ جانے  
سے بھری افیزیا لمسی اختلالات دونوں پیدا ہوتے ہیں خصوصاً جب نقصان  
بائیں جانب ہوتا ہے جیوانانی سلسلہ میں ہم جوں جوں نیچے اترتے ہیں تو ہم  
دیکھتے ہیں کہ مختلف دماغی حصوں کے اعمال و افعال کتر تمیز ہیں۔ لیکن سیم  
میں رقبہ زیر بحث اب تک اپنی قدیم حالت کا کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہوا اور یہ کہ میز  
اور دقیق اعمال نے اس کو ایک قسم کا مقام اتصال بنا کر چھوڑ دیا ہو جس کے

ذریعہ سے یہ نوجوات بھیجتے اور باہم تعلق رکھتے ہوں۔ یہ امر کہ عضلی جلدی احساس سے تعلق رکھتا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اصلی حرکی رقبہ بھی اس طرح سے مربوط نہ ہو۔ اور حرکی رقبہ کے پیار ہونے سے جو اس قسم کے فالج کے واقعات ہوتے ہیں جن کی ساتھ بے حسی نہیں ہوتی، ان کی توجیہ اس رقبہ سے حسی عمل کے انکار کرنے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس طرح میرے شریک کارڈاکٹر جیمس پیٹنم نے مجھے مطلع کیا ہے کہ حرکت کی نسبت حسیت کا فنا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ انقطاع سے ایسے طبقات متاثر ہوتے ہیں جو حرکی اور حسی دونوں ہیں۔ جن اشخاص کا بازو سوتے وقت دب جانے سے مفلوج ہو جاتا ہے، ان کو اپنی انگلیوں سے احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کو اس وقت احساس ہو سکتا ہے جو وقت سخاع کے نقصان پہنچ جانے سے ان کی ٹانگ مفلوج ہو جائے۔ اسی طرح حرکی قشر بھی ممکن ہے حرکی اور حسی دونوں ہو، اور حسی نوجوات کی اس زیادتی دکا کی وجہ سے یہ ایسے صدمہ کے بعد بھی باقی رہے جس سے حرکت فنا ہو گئی ہو۔ ناہنجیل کے خیال میں یہ فرض کرنے کی وجہ ہیں کہ عضلی حس محض فص جدار می سے تعلق رکھتی ہے، اور حرکی طبقہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ اس فص کی بیماری خالص عضلی فالج کا باعث ہوتی ہے اور حسی فالج کا باعث نہیں ہوتی۔ اور خالص حرکی طبقہ کے مرض سے خالص حسی فالج کا باعث ہوتی ہے، اور عضلی حس فنا نہیں ہوتی۔ مگر وہ کتاب ہذا کے مصنف سے بہتر نقاد ان فن کو قائل کرنے سے قاصر رہتا ہے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ یہ کہنے میں شریک ہوں کہ اب تک ہم کو کوئی قطعی سبب عضلی احساس کے مقام علیحدہ علیحدہ سمجھنے کا نہیں ملا۔ قشر اور عضلی جلدی حسیت کے متعلق ہیں ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے لیکن ایک بات یقینی ہے کہ انسان میں عقی جی اور صدعی فصوں میں سے کوئی سافص بھی اس بارے میں کوئی اہم کام انجام نہیں دیتا اس کا تعلق حرکی طبقہ اور ان تفصیلات سے ہے جو ان کے درمیان اور آگے واقع ہیں۔ جب ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو اس وقت متعلم کو اس نتیجہ کا

ضرور خیال رکھنا چاہئے؛

افیزیاکامسی جس سے جو تعلق ہے اس کے متعلق بھی مجھے کچھ کہنا ہے۔ صفحہ ۵ پر میں نے ان حالتوں کا ذکر کیا تھا جن میں مریض لکھ تو سکتا ہے، مگر اپنے لکھے کو پڑھ نہیں سکتا۔ ایسا مریض اگر حروف ہوا میں بنا تو وہ اپنی آنکھوں سے تو نہیں مگر انگلیوں کے ذریعہ سے پڑھ سکتا ہے۔ اس قسم کے مریض کے لئے سب سے مناسب یہ ہونا ہے کہ اس طرح پڑھتے ہوئے قلم ہاتھ میں رکھے تاکہ لکھنے سے معمولی احساس کو زیادہ مکمل کر سکے۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ بصری اور تحریری مرکز کے مابین راستہ کھلا رہتا ہے۔ اور بصری و سمعی و تکلمی راستوں کا راستہ بند رہتا ہے۔ صرف اس طرح پر ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح سے منظر تحریر سے مریض کا ذہن الفاظ کی آواز کی طرف منتقل ہونے سے قاصر رہتا ہے۔ حالانکہ تحریر سے اس کی نقل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اپنی باری محسوس ہوتا چاہئے۔ اور ان کے احساس کا الفاظ کی سماعت و ادا کے ساتھ امتلا ف ہونا چاہئے۔ یہ اس قسم کی حالتوں میں ہوتا ہے جہاں کہ بہت خاص قسم کے مجموعے کام دینے سے قاصر رہتے ہیں اور باقی معمول کے مطابق عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان کی نسبت ہمیشہ یہ فرض کرنا چاہئے کہ بعض امتلا فی موجودات کے راستوں کی مزاحمت پڑھ جاتی ہے اگر ذہنی فعل کا کوئی عنصر ضائع ہو جائے تو معذوری لازمی طور پر بہت زیادہ ہوگی۔ ایک مریض جو اپنی انگلیوں کے ذریعہ لکھے پڑھ دونوں سکتا ہو وہ بہت ممکن ہے دونوں اعمال کے لئے ایک ہی تحریری مرکز استعمال کرنا ہو جو حسی بھی ہو اور حرکی بھی ہو۔

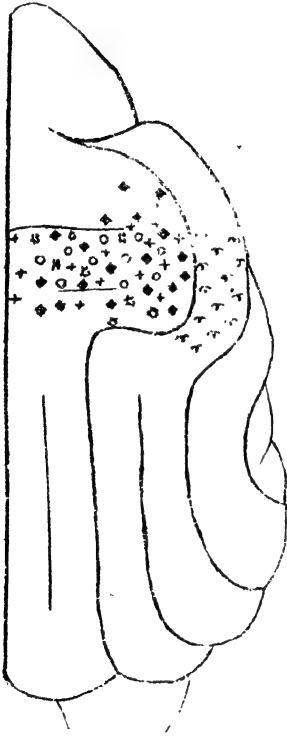
میں نے اس کتاب کی بساط کے حد تک مسئلہ مقامیت کی موجود حالت کو شرح بیان کر دیا ہے۔ اصولی طور پر تو یہ مرتب ہو چکا ہے۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ تحقیق ہونی باقی ہے۔ مثلاً سامنے کے جبہی فص جس حد تک تحقیق ہو سکتی ہے کوئی متعین فعل نہیں رکھتے۔ گالٹز کی تحقیق ہے کہ جن



کھون کے جہی فنی نکال لئے جاتے ہیں وہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں اور خفیف ترین پہنچ سے متاثر بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ سجد ذکی الحس اور عاشق مزاج ہو جاتے ہیں۔ اور اضطرابیہم کھاتے رہنے سے ان کے بال اڑ جاتے ہیں۔ لیکن ان سے حرکت یا حسیت کی کوئی مفی تکلیف کی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ بندروں سے اس پازر کھنے والی قابلیت کا فقدان بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ اور ان سے ماقبل جہی فصول کے نہ تو پہچان سے اور نہ انقطاع سے کسی قسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہورسلے اور شیفر کا ایک بندر تو غل جراحی کے بعد بھی اسی طرح سے خوش بخوش رہا۔ اور اس نے کچھ تماشے بھی کئے۔ غالباً افعال دماغ کے متعلق ادنی حیوانات کی چیر بھاڑ سے جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے ہم اس کی انتہا کو پہنچ گئے ہیں اور لیندہ ہم کو محض انسانی امراض سے روشنی کی جستجو کرنی چاہیے۔ انسان کی بائیں نصف کرے میں حکم اور تحریر کے علیحدہ علیحدہ مرکزوں کا ہونا یہ واقعہ کہ انسان اور بندر میں کتوں کی نسبت قشری ضرر فالج میں زیادہ کامل ہوتا ہے اور پھر یہ واقعہ کہ قشری انقطاع سے ادنی حیوانات میں کامل حسی کوری پیدا کرنا انسان کی نسبت بہت دشوار ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارتقا کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا جاتا ہے افعال و وظائف کا مقام زیادہ خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتا جاتا ہے۔ پرندوں میں مقایست کا وجود یہ شکل ہوتا ہے۔ اور کترنے والوں جانوروں میں یہ پچھاڑنیوالے جانوروں جتنی بھی نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن خود انسان میں بھی جس طرح منک نے قشر کو مطعن طور پر رقبوں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے ہر ایک ایک حرکت اور ایک حصے کے مطابق ہوتا ہے وہ طریقہ بھی یقیناً غلط ہے بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ جسم اور دماغ کے بعض حصوں میں مطابقت ہے تاہم جسمانی حلقہ کے علیحدہ علیحدہ حصے کل دماغی حلقہ میں ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک ہی شیشی سے لیکر نلک مریج چھڑک دی گئی ہے۔ مگر یہ بات ہر حصے کو اس بات سے نہیں روکتی کہ اس کا ماسکہ دماغی رقبہ میں ایک مقام پر ہو مختلف دماغی

طبقات اسی طرح مخلوط طریق پر ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ہو رسلے کہتے ہیں اطرانی مرکز بھی ہیں اور جو رقبہ چہرے کی نائندگی کرتا ہے وہ اس رقبہ میں مل جل جاتا ہے جو ہاتھوں کی نائندگی کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر مسکی انقطاع ہو تو نم دیکھو گے کہ ان دونوں حصوں کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہو جائیں گی۔ ذیل کی شکل پینتہ نے مرتب کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کٹھن کی کیا حالت ہوتی ہے؟

اب میں مقایست سے دماغ کی سطح پر عرضاً گفتگو کرتا ہوں۔ یہ بات



بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ممکن ہے مقایست قشر کے عمق میں بھی ہو۔ سطحی خلا یا نسبتہ چھوٹے ہونے اور ان کی عمقی تہ بڑی ہوتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ سطحی خلا یا حسی ہوتے ہیں عمق حرکی ہوتے ہیں۔ یہاں کہ سطحی خلا یا حرکی رقبوں کے ان اعضاء کے آخری سروں سے تعلق رکھتے ہیں جو حرکت کرتے ہیں (مثلاً انگلیاں وغیرہ) عمقی خلا یا نسبتہ مرکزی حصوں سے (مثلاً پہنچا باز وغیرہ) یہ بات کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے تمام نظریات فی الحال محض قیاس آرائیاں ہیں۔

اس طرح سے ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ فیئرٹ اور جیکسن کا مسلمہ جس کا

فصل نمبر ۱۰۰ کہتے ہیں کہ حرکی مرکز وہاں نصف کمرہ حرکی طبقہ کے نقاط عضلات سے حسب ذیل طور پر تعلق رکھتے ہیں چکر آبی کیونکہ اس کی پیل پی بوم کے ساتھ سادہ صلیبیں سر کے ساتھ جو صلیبیں دائروں کے اندر بنی ہیں وہ اگلے پنجے کے امتدادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سادہ دائرے ایڈ کثیر پالی کس لائکس کے ساتھ اور دو ہری صلیبیں پچھلے پاؤں کے ایکشن سے

ہم نے صفحہ ۴۲ سے آغاز کیا تھا، اس کی بحیثیت مجموعی بعد کی تحقیقات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ مرکوزوں میں ایسے انتظامات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو ارتسامات و حرکات کا استحضار کرتے ہیں اور بعض انتظامات ایسے ہیں جن سے ان کی فعلیت میں ربط ہوتا ہے جو توجہات حس سے داخل ہوتے ہیں وہ پہلے بعض انتظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ اوروں کو متاثر کرتے ہیں، یہاں تک کہ کسی نہ کسی قسم کا آخری حرکی اخراج ہو جاتا ہے۔ ایک بار جب اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے، تو حرکی رقبہ کے متعلق اس قدیم بحث کو جاری رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی، کہ آیا یہ درحقیقت حرکی ہے یا حسی ہے۔ کل قشر میں سے جس حد تک توجہات گزرتے ہیں، حرکی بھی ہوتے ہیں اور حسی بھی۔ غالباً تمام توجہات کے ساتھ احساسات ہوتے ہیں۔ اور جلد یا دیر سے حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے ہر مرکز ورائندہ ہے اور ایک اعتبار سے برآمدہ ہے حتیٰ کہ شخاع کے حرکی خلا یا میں یہ دو رخ غیر منفک طور پر ملے ہوتے ہیں۔ سٹر ایکسز اور پیتھ لے یہ ثابت کیا ہے کہ حرکی مرکز کے اس طرح کاٹنے سے جس سے کہ اس کا باقی قشر سے کوئی تعلق نہ رہے وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو اس کے بالکل نکال لینے سے ہوتی ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ محض ایک و دو کش کا دہانہ ہے جس میں سے چشمہ توانائی جس کا آغاز کہیں اور سے ہونا ہے گزرتا ہے۔ اس چشمہ کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ عقبی رخ پر قوی ہوتا ہے تو وہ اشیا کے نظر آنے پر شعل ہوتا ہے اگر صدغی رخ پر قوی ہوتا ہے تو اس کو اشیا سنائی دیتی ہیں۔ اگر یہ حرکی رخ پر سب سے زیادہ شدید ہوتا ہے تو اس کو اشیا کا احساس بخیر ہوتا ہے مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی موجودہ حالت میں ہم اس قسم کے وسیع ضابطہ کی جرات کر سکتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ آئندہ ابواب میں اس کے شافی دلائل بھی پیش کر سکو گا۔

انسان کا شعور نصف کروں | لیکن کیا کل شعور اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ تک محدود ہوتا ہے۔ | اس کو قشر کی فعلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔

یا اس کے ادنیٰ مرکز بھی شاعر ہوتے ہیں؟

اس سلسلہ کا نصفیہ مشکل ہے، اور کس قدر مشکل ہے، یہ اسی وقت معلوم ہوتا ہے، جب یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض اشیا کا قشری شعور بھی کسی اچھے ہینائز م کے معمول میں بظاہر عامل کی محض ہاتھ کی حرکت سے باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن شہادت سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس وقت میں موجود تھا مگر منقطع ہو گیا تھا۔ اور اس کا معمول کے باقی ذہن سے ایسا ہی تعلق ہو سکتا تھا، جس طرح معمول کا ذہن گرد و پیش کے لوگوں سے تعلق قائم کر سکتا ہے۔ خود ادنیٰ مرکز بھی ممکن ہے اپنا ایک منقطع شعور رکھتے ہوں، اور جس کا اسی طرح سے قشری شعور سے تعلق ہوتا ہو۔ مگر یہ بات کہ ان میں یہ ہوتا ہے یا نہیں یہ کبھی محض تالی شہادت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

نی الحال یہ واقعہ کہ عقبی فص کے ضائع کر دینے سے انسان میں ایسی کوری پیدا ہو سکتی ہے، جو بظاہر مطلق ہوتی ہے۔ (اور ساحت نظر کے نصف حصہ پر کسی قسم کا احساس باقی نہیں رہتا خواہ نور و شنی کا ہو یا تاریکی کا) ہیں یہ فرض کرنے پر آمادہ کرتی کہ اگر ہمارے ادنیٰ بصری مرکز اجسام رباعیہ اور سر پر کوئی شعور رکھتے ہیں تو ایسا شعور ہوتا ہے جو اس شعور کے ساتھ نہیں ملتا جو قشری افعال سے ہوتا ہے اور اس کا ہماری شخصی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ادنیٰ حیوانات میں ممکن ہے ایسی حالت نہ ہو۔ ان بندروں اور کتوں میں جو بصارت کے آثار نظر آتے ہیں جن کے عقبی فص نکال لئے گئے تھے، اس کی ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ ان جانوروں کے ادنیٰ مرکز دیکھتے ہوں۔ اور جو کچھ وہ دیکھتے ہوں اس کو باقی قشر سے بے تعلق نہیں بلکہ متصل ہو یعنی یہ اسی داخلی دنیا کا جز ہو جس کا قشر کو اور اک ہوتا تھا۔ مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ان جانوروں میں یہ مظاہر اس وجہ سے نمودار ہوئے ہوں کہ بصارت کے قشری مرکز عقبی رقبہ سے باہر تک بھی جاتے ہوں اور ان کے ضائع کر دینے سے انسان بھی اسی طرح کامل طور پر اندھا نہ ہو سکتا ہو۔ تاہم عملی اغراض کے لئے اور لفظ شعور کے معنی کو انسان کی شخصی ذات کو محدود کر کے ہم

اس سوال کا یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں جو اس پیرے گراف کے شروع میں کیا گیا تھا کہ انسان میں قشری آلہ شعور ہے۔ اگر ادنیٰ مرکوزوں سے بھی کسی قسم کا شعور متعلق ہو تو ایسا شعور ہو گا جس کا ذات کو کوئی علم نہیں ہوتا؛

**عود و افعال** ایک اور سلسلہ جو اس قدر مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے باقی ہے۔ قشری ضرر کے ساتھ سب سے عام اور سب سے

نمایاں واقعہ عود و افعال کا ہے۔ جو افعال ابتداءً باطل ہو جاتے چند روز یا چند ہفتے کے بعد لوٹ آتے ہیں اس عود کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ اس کے متعلق اہل علم دو نظریے پیش کرتے ہیں۔

(۱) عود و افعال قشری ادنیٰ مرکوزوں کے انصرامی عمل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسے افعال انجام دینے لگتے ہیں، جو اس وقت تک انھوں نے انجام نہیں دئے تھے؛

(۲) یہ باقی مرکوزوں کے (خواہ وہ قشری ہوں یا ادنیٰ) اپنے عمل کو از سر نو شروع کرنے پر مبنی ہوتا ہے جو یہ ہمیشہ سے کرتے آئے تھے۔ لیکن جس کو زخم نے عارضی طور پر بند کر دیا تھا۔ یہ نظریہ ہے جس کے کالٹز اور براون سیکوار ڈبست شد و مد سے مدعی ہیں؛

اس میں شک نہیں کہ عارضی طور پر تو افعال ضرور رک جاتے ہیں۔ عصب معدی قلب کی حرکت کو عارضی طور پر روک دیتا ہے، اس غلیظی امعاء کی حرکت کو روک دیتا ہے۔ اور حلق کے اوپر کا عصب تنفس کو روک دیتا ہے اسے بہت سے عصبی ہیجان ہوتے ہیں جن سے شریانوں کی شاخوں کے عمل رک جاتے ہیں۔ اور اکثر اضطرابی حرکات دیگر حسی اعصاب کے ہم وقت عمل کی بنا پر رک جاتی ہیں۔ اس قسم کے واقعات کیلئے رمتعلم کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے جس چیز کا ہم سے یہاں تعلق ہے وہ اس قسم کا باز رکھنے والا اثر ہے جو بروقت ہیجان مختلف عصبی مرکوزوں کا بیداری حصوں کی فعلیت پر پڑتا ہے۔ میڈک کسی صدمہ یا اس النحاع کے کٹنے

سے جو ایک لمحہ کے لئے مردہ سا ہو جاتا ہے تو یہ مقام متضرر کا ایک مزاجسم  
اثر ہوتا ہے جو بہت جلد رفع ہو جاتا ہے :

جس کو جراحی صدمہ کہتے ہیں (دغشی چہرے کی زردی اسفینٹی ادعیدہ  
کا امتداد عظام مردنی و کمزوری) وہ انسانی معمولوں میں اب بازر رکھنے والا اعلیٰ  
ہوتا ہے جو دیر تک رہتا ہے۔ گالٹنز روزنبرگ اور دیگر محققین نے کتنے کا تخاص

کاٹ کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو زخم سے زیادہ عرصہ  
تک بھی رکے رہتے ہیں۔ لیکن اگر جانور کو زندہ رکھا جائے تو پھر جاری ہو جاتے

ہیں۔ نخل کے حلقہ کے متعلق اس طرح سے یہ معلوم ہوا کہ اس میں دعائی  
حرکی مرکز میں نیز ایسے مرکز ہیں جن سے جانور کھڑا ہوتا ہے اپنے پر قابو رکھتا

ہے۔ جن کو لمبی ہتھ کے ذریعہ سے ہتھ کیا جاسکتا ہے اور اسی قدر سرعت  
کے ساتھ دیگر ہتھ وقت ہتھوں کے ذریعہ ان کے عمل کو دوبارہ رکھا بھی جاسکتا

ہے۔ لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ حرکت بصارت وغیرہ کا سرعت کے  
ساتھ عود کر آنا، قشری ضرر کے بنا پر باطل ہو جانے کے بعد ان رکاوٹوں

کے سٹ جانے پر مبنی ہوتا ہے جو زخم کی سطح پیدا کر رہی تھی۔ سوال صرف  
یہ ہے کہ آیا عود و افعال کے تمام واقعات کی اسی طرح سادگی کے ساتھ توجیہ

ہو سکتی ہے۔ یا یہ کہ ان کا کچھ حصہ بالکل نئے راستوں کے نجانے پر بھی مبنی  
ہوتا ہے۔ جو باقی ماندہ مرکوزوں میں نجانے ہیں۔ اور جن سے یہ ایسے وظائف

کی تعلیم پا جاتے ہیں، جو واصل ان میں نہ تھے۔ نظریہ موانع کو غیر محدود  
وسعت دینے کی تائید میں مندرجہ ذیل واقعات نقل کئے جاسکتے ہیں۔ ایسے

کہتے جن میں اختلالات قشری ضرر کی بنا پر پیدا ہوئے تھے جب یہ اختلالات  
رفع ہو جاتے ہیں ان میں مکن ہے حقیقت سے داخلی یا خارجی واقعہ کی بنا

پر یہ پھر اسی شدت کے ساتھ ۲۴ گھنٹے یا کم بیش کے لئے نمایاں ہو جائیں  
اور پھر رفع ہو جائیں۔ ایک کتاب جو عمل جراحی سے نیم کو رکھ کے اندھیرے

میں بند کر دیا گیا تھا اس میں دیکھا گیا کہ روشنی میں آنے کے بعد اسکی بصر  
اسی قدر جلد واپس آ جاتی ہے جقدر جلد اچھے کتوں میں لوٹ آتی ہے جو اپنی

نظر کو باقاعدہ استعمال کرتے ہیں۔ ایک کتاب جس نے حرکی رقبہ کے دو طرفہ عمل جراحی کے بعد خود بخود خوراک کا مانگنا سیکھ لیا تھا۔ قبل اس کے عمل جراحی سے یہ مشق تازہ ہو کبھی کبھی کرتا رہا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ میں بھی ہم دیکھتے ہیں عمل جراحی کے فوراً ہی بعد اختلالات بہت کم نمایاں ہوتے ہیں اورادہ گفتہ گذر جانے کے بعد بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ ایسا اس حالت میں ہرگز نہ ہوتا اگر یہ ان اعضاء کے انقطاع پر مبنی ہوتے جو معمولاً ان کو انجام دیا کرتے تھے۔ علاوہ برائیں حال کے عضویاتی اور مرضیاتی نظریہ کارجان اس طرف ہے کہ موانع یا باز رکھنے والے عمل کو ہر وقت موجود مانا جائے اور اس کو باقاعدہ فعلیت کی لازمی شرط سمجھا جائے۔ ارادہ کے باب میں معلوم ہو گا کہ موانع یا باز رکھنے والا عمل کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ سٹر چارلس مرسیہ کا خیال ہے ایک بار جو عضلی انقباض شروع ہو جائیگا وہ اس کے بغیر نظام کو تھکائے بغیر نہ ٹکیگا۔ اور براؤن سیکورڈ بریسوں سے یہ ظاہر کرنے کے لئے اشلہ جمع کرتا رہا ہے کہ اس کا کس حد تک اثر ہے۔ ان حالات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشری ضرر کی بنا پر مظاہر عالم وجود میں آتے ہیں ان کی توجیہ میں غلطی اس کے حلقہ کے کم کرنے میں تو ہو سکتی ہے، مگر وسیع کرنے میں اتنا امکان نہیں ہے؛

دوسری طرف اگر مرکوزوں کے از سر نو تعلیم یا جانے کو تسلیم نہ کریں تو یہ نہیں کہ ہم ایک بہت قوی ظن کی تردید کرتے ہیں بلکہ واقعات بھی ہر سہ سے بلکہ ان مرکوزوں سے بھی جو اجسام رباعیہ کے نیچے ہیں لائقہ اد فطری افعال فرض کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ میں ظاہری اعتراض پر بحث کرونگا مگر پہلے ان واقعات پر نظر ڈال لوں جو میرے ذہن میں ہیں جو نہی ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کونسے حصے ہیں جو ان حصوں کے اعمال و افعال کو انجام دیتے ہیں جو مقطوعہ حصوں کے ضائع ہو جانے سے باطل ہو جاتے اور عود کے لئے کافی وقت گذر جانے کے بعد پھر نمودار ہو جاتے ہیں تو یہ فوراً ہمارے سامنے آ جاتے ہیں؛

پہلے محققین کا یہ خیال تھا کہ یہ مقابل کے سالم نصف کرے کے مطابقتی حصے ہونگے لیکن ۱۸۷۵ء میں کار وائل اور ڈیورپٹ نے اس کا اس طرح سے امتحان کیا کہ ابتداءً کتے کے ایک نصف کرے کے اگلی ٹانگ کے مرکز کو کاٹ ڈالا اور پھر عود کا زمانہ گزر جانے کے بعد دوسری طرف کے اس حصے کو بھی کاٹ ڈالا۔ گائٹز اور دیگر محققین نے بھی یہ عمل کیا ہے۔ اگر مقابل کا نصف کرہ واقعی عود کردہ عمل کا مرکز ہوتا تو وہی فالج پھر نمایاں ہو جاتا اور مستقل طور پر موجود رہتا۔ مگر یہ پھر ظاہر نہیں ہوا۔ بلکہ صرف اس جانب فالج ظاہر ہوا جو اب تک متاثر نہ تھی۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ کتے ہونے سے حصے کے گرد کے حصے خود بخود ان فراخ کو انجام دینا سیکھ لیتے ہیں۔ مگر یہاں بھی اختبارات مفروضہ کی تردید کرتے ہیں۔ کم از کم جس حد تک حرکی رقبہ کا تعلق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ انتظار کر کے بعد متاثرہ ٹانگ میں حرکت عود کر آتی ہے۔ اور پھر زخم کے ارد گرد کے قشری حصہ کو ہتھیج کر سکتے ہیں۔ جس سے وہ حرکت نہیں کرتی۔ اس حصہ کے قطع کرنے سے بھی وہ فالج نہیں عود کرتا جو پہلے عمل جراحی پر ہوا تھا۔ پس یہی معلوم ہوتا ہے کہ قشر سے نیچے جو داغی مرکز ہیں وہی عود کردہ افعال کا مرکز ہیں لیکن گائٹز نے ایک کتے کا کل کا کل با یاں نصف کرہ ضائع کر دیا جس میں اس طرف کے سریر اور جسم مخطط بھی شامل تھے اور اس کو اس وقت تک زندہ رکھا کہ اس میں حیرت انگیز طور پر بہت ہی کم حرکی اور لمسی خلل رہ گیا تھا۔ اس میں یہ مرکز عود کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ اس نے کتے کے دونوں نصف کروں کو بھی قطعاً کاٹ ڈالا اور اس کو ۵ دن تک زندہ رکھا۔ یہ کٹھ بھی ہو سکتا تھا اور چل بھی سکتا تھا۔ اس کتے کے بھی مخطط جسم سریر با مکمل نکال لے گئے تھے۔ اس قسم کے نتائج کی بنا پر ایم فرنیکو از کے ساتھ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ ان سے بھی نیچے کا عنقود یا شخاع وہ عضو ہے جس سے عود کردہ فعلیت منسوب کی جاسکتی ہے۔ اگر عمل جراحی اور عود کے مابین انقطاع افعال محض موانع یا باز رکھنے والے عمل کی بنا پر ہی



ہو تو یہ فرض کرنا پڑیگا کہ ادنیٰ ترین مرکز بھی نہایت کامل و مشاق آلات ہیں۔ یہ ہمیشہ ان افعال کو اس وقت بھی انجام دیتے ہو گئے جو ہم اس ان کو عود کے بعد انجام دیتا ہوا دیکھتے ہیں جب نصف کرے صبح و سائیم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں تو آتی ہے مگر اس کی طرف ظن غالب نہیں ہوتا اور وہ ادنیٰ ملحوظات جن کے متعلق ایک لمحہ پہلے میں نے کہا تھا کہ میں ان پر زور دوں گا، اس کو اور بھی کمزور کر دیتے ہیں،

کیونکہ اول تو دماغ ایسے توجہات کا مقام ہے جو مرتب اور باقاعدہ راستوں میں ڈورتے ہیں۔ فعل کے باطل ہو جانے پر دو میں سے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ اول تو یہ کہ توجہ آپ اندر کی جانب نہیں جاسکتا۔ یا اگر اندر جاسکتا ہے تو اپنے قدیم راستے سے باہر نہیں آسکتا۔ مقامی انقطاع سے دونوں مجبوریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور اس حالت میں عود کے صرف یہ معنی ہو گئے کہ باوجود عارضی رکاوٹ کے توجہ اپنے قدیم راستہ میں پھر جاری ہونیکے قابل ہو گیا ہے اور اندر آہوا لا توجہ پھر اپنے قدیم راستہ سے اندر آنیکے قابل ہو گیا ہے

مثلاً یہ آواز کہ ”نہجہ دو“ چند ہفتہ کے بعد پھر انھیں عضلات سے خارج ہونے کے قابل ہو جاتی ہے، جن سے یہ عمل جراحی سے پہلے خارج ہوا کرتی تھی۔ جس حد تک قشر کا تعلق ہے چونکہ جن اغراض کے لئے اس کا وجود ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نئے راستے پیدا ہوں لہذا ہمیں صرف اس سوال کا جواب دینا ہے کہ کیا اس کی پچاک کی قوت سے ان خاص اور نئے راستوں کا عالم وجود میں آنا حد سے زیادہ توقع کرنے کے مساوی نہیں ہے اس میں شک نہیں کہ یہ توقع کرنی تو حد سے زیادہ ہے کہ نصف کرے ایسے توجہات کو لے سکیں، جن کے پہنچنے کا مقام اس میں ضائع ہو چکا ہے یا یہ کہ اگر ان کے خارج ہونے کا مقام ضائع ہو جائے تو ان سے توجہ اسطوئی یافتہ ریشوں کی طرف خارج ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے نقائص کی اس نصف کرے میں لازمی طور پر کوئی تلافی نہیں ہو سکتی۔ مگر اس حالت میں بھی دوسرے نصف کرے جسم صلب اور خلغ کے رابطوں میں سے کسی نہ کسی قسم کے

راستہ کا تخیل کیا جاسکتا ہے، جس سے قدیم عضلات انہیں در آئندہ متوجات سے عامل و کار گزار ہو سکتے ہیں جن سے وہ رکاوٹ سے پہلے ہوا کرتے تھے۔ اور خفیف رکاوٹوں کے لئے جن میں در آئندہ قشر یا بر آئندہ ریشوں کے خارج متاثر نہیں ہوتے کسی نہ کسی قسم کے پھیر کے راستے خود ریشوں میں موجود ہونگے کیونکہ اس کا ہر لفظ کم از کم بعید ہی طور پر ہر دوسرے نقطہ سے بالقرہ تعلق رکھتا ہے۔ معمولی راستے اقل مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں۔ اگر یہ رک جائیں یا کٹ جائیں تو جو راستے پہلے نسبتاً زیادہ مزاحمت تھے تغیر حالات کی بنا پر کم سے کم مزاحمت کے راستے بن جاتے ہیں۔ یہ بات بھی فراموش نہ ہونی چاہئے ایک توجہ جو اندر آچکا ہے اس کو کسی نہ کسی راستہ سے باہر نکلنا ہوتا ہے۔ اور اگر ایک بار یہ صرف التفاقیہ طور پر قدیم اخراج کے راستہ سے خارج ہونے میں کامیاب ہو جائے تو اس وقت باقی کل دماغ کو جو تشفی و اطمینان کا شعور ہوتا ہے وہ اس لمحہ کے راستہ کو قوی کر دیتا اور آئندہ اس کے اختیار کئے جانے کے رجحان کو اور بھی زیادہ قوی کر دیتا۔ نتیجہ احساس کہ قدیم عادتیں فعل آخر کار پھر کامیابی کے ساتھ ہونے لگا ہے خود ایک نیا ہیج بن جاتا ہے جو جتنے موجودہ متوجہ ہوتے ہیں ان کو اسی طرف سے خارج کرتا ہے۔ یہ بات تجربہ سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیاب عمل کے اس قسم کے احساسات ہمارے حافظہ میں ان اعمال کو باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں جو اس کا باعث ہوئے تھے۔ اس موضوع کے متعلق ہم ارادہ کے باب میں بہت تفصیل سے بحث کریں گے۔

پس میں تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ عود افعال کا باعث کچھ تو بقیہ مرکوزوں کا فی الواقع نو آموز فعل ہوتا ہے خصوصاً جہاں قشری ضرر بہت زیادہ نہیں ہوتا اور کچھ وجہ یہ ہوتی ہے کہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر نظریہ نو آموزی اور نظریہ موانع دونوں اپنی اپنی حد تک صحیح ہیں لیکن اب ان کی حد کا تعین کرنا یا یہ کہنا کہ کونسے مرکز نو آموز ہیں کس حد تک وہ نئے کام سیکھ سکتے ہیں، یہ ہمارے لئے فی الحال بتانا ناممکن ہے۔

مینرٹ اسکیم کی | اب ان واقعات سے واقف ہونے کے بعد ہمیں بچے  
آخری تصحیح اور شعلہ شمع کی نسبت کیا خیال کرنا چاہئے۔ اور اس اسکیم

کے متعلق ہماری کیا رائے ہے جس کو مینڈگ کے افعال کا  
مشاہدہ کر کے ہم نے عارضی طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ (دیکھو صفحہ ۳۲ و ۳۳) متعلم کو  
یاد ہو گا کہ اس وقت ہم نے ادنیٰ مرکوزوں کو کلیتہً مشین قرار دیا تھا جو محض  
موجودہ حسی ارتساعات پر رد عمل کرتے ہیں۔ اور نصف کروں کی نسبت  
یہ کہا تھا کہ یہ ایسے اعضاء ہیں جو محض لمحوں کی توقعات و تصورات پر عمل کرتے ہیں  
اور یہ کہ مینرٹ کے رائے کے مطابق ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ نصف کرے  
بذات خود کسی خاص فعل کا رجحان نہیں رکھتے بلکہ محض زائد اعضاء ہیں جو ان  
اضطراری اعمال کے نگرانی کرتے ہیں، جو ادنیٰ مرکز انجام دیتے ہیں اور  
اپنے حرکی و حسی عناصر کو نئے نئے عناصر کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں۔ یہ بھی  
متعلم کو یاد ہو گا کہ میں نے یہ مشین گوئی کی تھی کہ ہم اس امتیاز کی شدت کو  
واقعات پر پوری طرح پر نظر ڈالنے کے بعد کم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اب وقت  
آگیا ہے کہ وہ تصحیح کر دی جائے۔

وسیع تر اور نسبتاً زیادہ مکمل مشاہدات سے ہم پر یہ دونوں باتیں ظاہر  
ہوتی ہیں کہ ادنیٰ مراکز اس سے زیادہ خود سے عمل کرنے والے ہیں اور نصف  
کرے اس سے زیادہ خود کار ہیں جتنا کہ مینرٹ اسکیم میں ان کو قرار دیا جاتا  
ہے۔ گالٹز کے محفل میں اسکرپٹر نے مینڈگوں کی بورتوں پر جو مشاہدات کئے  
ہیں، اس سے اس تصور سے بالکل مختلف تصور پیدا ہوتا ہے، جو ان کے  
متعلق عام طور پر رائج چلا آتا ہے۔ اسٹینر نے مینڈگوں پر جو مشاہدات کئے  
ہیں ان سے بھی بڑی حد تک اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً اس سے یہ ظاہر  
ہوتا ہے کہ نقل و حرکت اس انخاع کا خاصہ مقررہ فعل ہے۔ لیکن اسکرپٹر  
نے عمل جراحی میں مد سے زیادہ احتیاط سے کام لیکر اور مینڈگوں کو عرصہ  
تک زندہ رکھ کر یہ تحقیق کیا کہ کم از کم ان میں سے کچھ میں تو انخاع سے چلنے  
کی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ مینڈگ کو شدت سے کسی شے

کے ذریعے ہوشیار کیا جائے۔ اور جب اس النخاع کے اوپر کے دماغ کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہتا اس وقت بھی تیرنے اور لڑنے کی حرکتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اسکرپڈر کے بے نصف کروں کے سینڈک خود بخود حرکت کرتے تھے، مکھیوں کو کھاتے تھے اپنے آپ کو زمین میں دفن کر لیتے تھے۔ مختصر یہ کہ بہت سی ایسی چیزیں کرتے تھے جو اس کے مشاہدات سے پہلے نصف کروں کے بغیر ناممکن فرض کر لی گئی تھیں۔ اسٹیز اور واپسین نے ان مچھلیوں میں جن کے نصف کرے نکال لئے گئے تھے، مسلم مچھلیوں سے بھی زیادہ شکستگی و شوخی مشاہدہ کی ہے۔ واپسین اپنی بعض بے دماغ مچھلیوں کی نسبت کہتا ہے کہ ان میں سے ایک عمل جراحی کے تین دن بعد خوراک پر چھٹی اور نیز ایک گروہ پر جو ایک رسی کے سرے پر باندھ دی گئی تھی، اور اس کو تو اس نے اپنے جیڑوں میں اس قدر مضبوطی کے ساتھ دبایا کہ اس کا سر پانی سے باہر نکل آیا اور اس کے بعد تو وہ سفید انڈوں کے نچے دیکھنے لگتی ہیں جوں ہی یہ پانی کی تہ میں جاتے ہیں وہ ان کے ساتھ پہنچتی ہیں اور ان کو لے لیتی ہیں۔ بعض اوقات تو یہ ان کے تہ میں پہنچنے کے بعد پھپھیں اور بعض اوقات ان سے پہلے پہنچ جاتی ہیں اس خوراک لینے اور نکلنے میں یہ وہی حرکات کرتی ہیں جو اچھی مچھلیاں کرتی ہیں۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اچھی مچھلیوں کی نسبت کم فاصلہ سے خوراک کو دیکھتی ہیں کم شدت اور ثابت قدمی سے اس کا تعاقب کرتی ہیں مگر بعض اوقات یہ اچھی مچھلیوں سے خوراک چھیننے کیلئے لڑتی ہیں۔ یقینی ہے کہ انکو سفید انڈوں اور دوسری سفید چیزیں مغالطہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ سفید پتھر پو کو جو پانی کی تہ میں ہوتی ہیں انڈے نہیں سمجھتیں۔ وہی مچھلی جو عمل جراحی کے تین دن بعد رسی کی گرہ پر منہ مارتی تھی اب اس پر منہ نہیں مارتی۔ لیکن اگر کوئی اس کو قریب لانے تو یہ اس سے بھاگ جاتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ اس کے منہ سے مس کرے چھچھے کی طرف تیر جاتی ہے ستعلم کو یاد ہو گا کہ صفحہ ۱۲ و ۱۳ پر ہم نے وہ مثالیں درج کی تھیں جن میں سینڈک کے نخاع اور سر رخو کو متغیرہ حالات کے مطابق کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ایک طرف ٹو فلوگرا ورتیوس

لے اور دوسری طرف گالٹز لے ان اعضا سے ایسی ذہانت منسوب کی جیسی کہ نصف کروں میں پائی جاتی ہے۔

جب ایسے پرندوں پر پہنچتے ہیں جن کے نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں، تو اس امر کی شہادت کہ ان کے بعض افعال میں شعوری غایت ہوتی ہے اتنی ہی قابل یقین معلوم ہوتی ہے۔ کبوتروں میں اسکرڈر نے یہ دیکھا ہے کہ بے حسی کی کیفیت صرف تین یا چاروں تک رہی جس کے بعد انھوں نے اس طرح کمرے میں ٹھہنا شروع کر دیا کہ کسی وقت ٹھکتے ہی نہ تھے۔ یہ ان صندوقوں میں سے نکل آئے جن میں ان کو رکھ دیا گیا تھا اور ان کی نظر اس قدر صحیح تھی کہ اڑتے وقت وہ کسی چیز سے نہیں ٹکراتے تھے۔ وہ متعین غایتیں اور مقاصد بھی رکھتے ہیں۔ مثلاً زیادہ آرام دہ نشست کی طرف وہ سیدھے اڑتے ہیں۔ جب ان کی پہلی نشست کو ہلکا کر تکلیف دہ بنا دیا جاتا ہے تو چند نشستوں میں سے انھوں نے ہمیشہ اُسی کو پسند کیا جو سب سے زیادہ آرام دہ تھی۔ اگر ہم ناخن کو ایک سیدھی سلاح ایسی میز کے مابین پسند کا موقع دیتے ہیں، جو اسی قدر دور ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ میز کو ترجیح دیتی ہے۔ بلاشبہ وہ میز ہی کو پسند کرتی ہے اگرچہ یہ سلاح کسی سے کئی گز دور ہو۔ اگر اس کو میز کی پشت پر بٹھا دیا جاتا تو یہ پہلے تو اس کی نشست پر اڑ کر آ جاتی ہے۔ اور پھر اس سے فرش پر آ جاتی ہے اور عموماً یہ بلند جگہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ اگرچہ اس پر کسی قسم کا گرنے کا اندیشہ نہ ہو اور زمین پر پہنچنے کے لئے یہ گرد و پیش کی چیزوں سے درمیانی غایات پر واز کا کام لیتی ہے اور ان سے فاصلہ کا پورا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ براہ راست زمین تک اڑ کر آ سکتی ہے۔ مگر یہ سفر کئی حصہ کر کے طے کرتی.... ایک بار جب زمین پر پہنچ جاتی ہے تو خود بخود ہوا میں مشکل ہی سے بلند ہوتی ہے۔

نوجوان خرگوش کے نصف کرے نکال لئے جانے کے بعد کھڑے بھی ہوتے ہیں دوڑتے بھی ہیں، شوروں پر چونک بھی پڑتے ہیں، ان کے راستے میں اگر کوئی رکاوٹ پیدا کر دی جاتی ہے، تو اس سے بچتے ہیں، اور

اگر کوئی چوٹ لگتی ہے تو اس پر روتے اور شور بھی مچاتے ہیں۔ چو ہے سبھی ایسا ہی کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ وہ ایک مدافعاۓ روش بھی اختیار کرتے ہیں۔ کتوں پر اگر یہ عمل ایک دم کر دیا جائے تو یہ کبھی زندہ نہیں رہتے لیکن گالٹز کا سب سے آخری کتاب جس کا ذکر صفحہ ۱۷ پر ہوا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تدریجی انقطاع کے ذریعہ سے اس کے دونوں نصف کرے علیحدہ کر لئے گئے تھے اور جسم مخطط اور سر پر گل گئے تھے اور جو اس کے بعد بھی اکاون دن تک زندہ رہا یہ ظاہر کرتا ہے کہ کتے کی قسم کے جانوروں میں بھی وسط دماغ اور مخاع کس قدر کام دے سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کو جن میں ادنیٰ مرکزدوں سے رد اعمال ہوتے ہیں، اگر یکجا کیا جائے تو میرٹ اسکیم ان ادنیٰ جانوروں پر بھی خاصی منطبق ہو جاتی ہے۔ یہ اسکیم اس بات کی طالب ہے کہ نصف کرے محض تھے یا آلات اعادہ ہیں اور ان مشاہدات کی روشنی میں بڑی حد تک یہ ایسے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر میرٹ اسکیم اس بات کی بھی طالب ہے کہ ادنیٰ مرکزدوں کے ردات سب کے سب خلقی ہونگے اور ہمیں اس کے متعلق خاصہ قوی شبہ ہے کہ جن ردات سے ہم نے بحث کی ہے ان میں سے ممکن ہے بعض ضرر کے بعد اکتساب ہوئے ہوں، نیز یہ اس امر کا بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ مشین نما ہونے چاہئیں حالانکہ ان میں سے بعض کی صورت حال سے ہمیں اس امر کا شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ادنیٰ قسم کی ذہانت ان کی رہبری کرتی ہو۔

پس ادنیٰ حیوانات میں بھی اس امر کے وجہ معلوم ہوتے ہیں کہ نصف کروں اور ادنیٰ مرکزدوں میں جس تقابل کی اسکیم کی مدعی ہے، اسکو کم کرنا چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ممکن ہے کہ نصف کرے محض ادنیٰ مرکزدوں کے تھے ہوں مگر ادنیٰ مرکزدوں سے بہ اعتبار نوعیت مشابہ ہیں اور ان میں خود بخود عمل کرنے اور پسند کرنے کی خفیف سی مقدار ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم بندر اور انسان پر پہنچتے ہیں تو اسکیم تقریباً شکست ہو جاتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نصف کرے محض ان افعال کا ارادی

طویر اعادہ ہی نہیں کرتے جنکو ادنیٰ مرکز مشین کی طرح انجام دیتے ہیں بلکہ بہت سے ایسے افعال ہیں جنکو تحضّر ادنیٰ مرکز انجام ہی نہیں دے سکتے ہیں۔ جب انسان یا بندہ کے حرکی قشر کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو قطعاً فالج واقع ہو جاتا ہے جسکا انسان کے اندر کوئی علاج ہی نہیں ہے اور تقریباً یہی حال بندروں میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سیلون ایک شخص سے واقف تھے جس کو قشری ضرر کی بنا پر نیم کوری کا عارضہ ہو گیا تھا۔ اور تیس سال تک اس کی حالت میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوا اس کی توجیبہ ضرری موانع سے نہیں ہو سکتی یہ کوری قطعی و مطلق کوری ہوگی جو بصر کے اصلی عضو کے ضائع ہو جانے پر مبنی ہوگی۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے ادنیٰ مرکز ادنیٰ جانوروں کی نسبت کم قابلیت رکھتے ہیں اور حرکت و ارتسام کے بعض ادنیٰ مجموعوں کے لئے شروع سے نصف کرپ کا عمل ضروری ہوتا ہے، حتیٰ کہ پرندوں اور کتوں میں بھی چہی فصول کے قطع کر دینے کے بعد اچھی طرح سے کھانے کی قوت جاتی رہتی ہے تو

پس حقیقت یہ ہے کہ نہ تو حیوان میں اور نہ انسان میں نصف کرے اس قسم کے کنوارے عضو ہیں، جیسا کہ ہماری اسکیم نے فرض کیا تھا۔ پیدائش کے وقت غیر منتظم ہونے کے بجائے ان میں خاص قسم کے روات کے فطری رجحان ہوتے ہیں۔ یہ وہ رجحان ہیں جن کو ہم جذبے جبلتیں کہتے ہیں اور جن پر اس کتاب کے بعض آئندہ ابواب میں تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔ جذبے اور جبلتیں دونوں بعض خاص معروضات اور لگ کی روات ہیں ان کا انحصار نصف کرپ پر ہوتا ہے، اور یہ اول تو اضطراری ہوتے ہیں یعنی یہ پہلے پہل توجب معروض سامنے آتا ہے تو خود بخود ہو جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ سے ان میں ایک حد تک تغیر ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں جب یہ جان میں لانے والی شے ملتی ہے تو یہ پہلی سی کورانہ تسویق کا باعث نہیں ہوتے۔ اس سب کے متعلق تفصیل باب ۱۲ میں آئیگی۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان میں جذبی اور جبلی رادت کی کثرت اور اس کی وسیع ایتلافی قوت اصلی حسی اور حرکی شرکار کو لائقہ ادنئے مجموعوں میں مرتب ہونے کا موقع دیتی ہے۔ بسا اوقات ایک جبلی رد عمل کے نتائج اس کے مخالف رد عمل کا باعث ہوتے ہیں اور بعد میں ممکن ہے اس وقت یہ پہلی رد عمل کو بالکل روک دے

جس طرح بچے اور شعلہ کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس تعلیم کے لئے نصف کروں کے واسطے ابتداً تختہ سادہ ہونا ضروری نہیں جیسا کہ میٹرک اسکیم طالب ہے۔ وہ محض ادنیٰ مرکبوں سے تعلیم پانا تو کیا خود ان کو تعلیم دیتے ہیں! ہم دیکھ چکے ہیں کہ معمولی بے دماغ کے سینڈکوں میں معمولی خوف اور بھوک سے رومات پیدا نہیں ہوتیں، بسکریڈراپنے بے دماغ کے سینڈکوں کی بے جلی حالت کا نہایت دلچسپ تذکرہ کرتا ہے جو چلنے پھرنے میں کسی طرح سے سست نہ تھے۔ ”بے نصف کروں کا جانور ایسے اجسام کے عالم میں پھرتا ہے، جن میں سے سب اس کے لئے مساوی قیمت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹز وہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ہر شے اس کے لئے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتی ہے۔ وہ ایک معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح راستہ چھوڑ دیتا ہے جس طرح پتھر کو دیکھ کر ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے۔ سب مصنف اس بات پر متفق ہیں کہ انھوں نے اس طرز عمل میں کوئی فرق نہیں دیکھا خواہ بے جان جسم ہو، یا بلی ہو، یا کتا ہو، یا شکاری پرند۔ یہ نہ تو دوستوں کو پہچانتا ہے اور نہ دشمنوں کو۔ بے حد مجمع کے اندر بھی یہ منفرد کی طرح سے رہتا ہے۔ نر کی مائل کرنے والی آواز مادہ پر اسی طرح کوئی اثر نہیں کرتی جس طرح مگر کے گرنے کی آواز یا سیٹی کی آواز جوان دونوں میں جب کہ اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا، اس کو جلد جلد آلے اور خوراک کے لینے پر آمادہ کرتی تھی میں نے بھی متقدم مصنفوں کی طرح سے مادہ کو نر کی آواز پر ملتفت ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔ بے نصف کروں کا نردون بھر غول غول کرتا رہیگا۔ اور اس سے جنسی جذبہ کی بین علامت ظاہر ہوگی۔ اس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ مادہ وہاں ہے بھی یا نہیں اگر اس کے سامنے مادہ لائی بھی جائے، تو وہ اس کی طرف ملتفت نہیں ہوتا۔ جس طرح سے نر مادہ کی طرف ملتفت نہیں ہوتا مادہ بھی اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے مان کے ساتھ خوراک مانگتے ہوئے پھرتے رہتے ہیں مگر خوراک تو کیا ان کو پتھر بھی نہیں ملتے۔۔۔ بے نصف کروں کا کبوتر انتہا درجہ نڈر ہوتا ہے۔ وہ انسان



سے بھی اسی طرح نہیں ڈرتا جس طرح بی یا شکاری پرندہ سے نہیں ڈرتا۔ اب ان تمام واقعات و خیالات کو جمع کر کے جن کا ہم مطالعہ کر آئے ہیں، میں تو اسی نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ہم میزٹ اسکیم کو پوری طرح پر صحیح تسلیم نہیں کر سکتے۔ اگر یہ کہیں صحیح ثابت ہوگی تو ادنیٰ ترین حیوانات پر۔ مگر ان میں بھی اب معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ مرکز بھی ایک حد تک از خود عمل کرنے اور پسند کرنیکی قابلیت رکھتے ہیں۔ یہ حیثیت مجموعی میرے خیال میں ہم اس کے بجائے کوئی ایسا نقل فاکم کر سکتے ہیں (جیسا ذیل میں درج کیا جاتا ہے) جس میں حیوانیاتی اختلافات کا جس حد تک متحقق ہوئے ہیں لحاظ ہو۔ اور ساتھ ہی، اس قدر مبہم اور لچک دار بھی ہو کہ تفصیلی طور پر آئندہ جو تحقیقات ہوں وہ اس کے اندر آسکیں۔

نتیجہ

تمام حیوانوں کے کل مرکز جو ایک اعتبار سے مشین نما ہیں غالباً دوسرے حیوانوں میں آلات شور ہیں یا کم از کم کبھی تھتھے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نصف کروں کا شعور اور تمام مرکروں سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ شعور کے لئے لازمی ہے کہ یہ بعض حسوں کو بعض پر ترجیح دے۔ اگر ان کو یہ ان کی عدم موجودگی میں بھی یاد رکھ سکے، خواہ کتنے ہی مبہم طور پر ہو تو یہ اس کی غایات یا خواہشیں ہونگی علاوہ برائیں اگر اپنے حافظہ سے حرکی اخراجات کو پہچان بھی سکتا ہو جو ممکن ہے ان غایات کا باعث ہوئے ہوں اور آخر اندک کا ان کے ساتھ امتلاف کر سکے، تو یہ ایسے وسائل بن جائینگے جن کی خواہش ہوگی۔ یہ سب ارادہ کی ترقی اس کا تحقق شعور کی ممکنہ پیچیدگی کے مناسب ہونا چاہئے۔ اس معنی میں شخاعتک میں بھی ممکن ہے کہ تھوڑا سا ارادہ اور نئے تجربات جس کے ذریعے سے طرز عمل میں تغیر پیدا کرنے کی تھوڑی سی کوشش موجود ہو۔

پس کل عصبی مرکروں کا اولین فعل تو یہ ہے کہ یہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس میں ذہانت کو دخل ہوتا ہے۔ یہ محسوس کرتے ہیں، ایک سے دوسرے کو ترجیح دیتے ہیں، اور ان میں غایات ہوتی ہیں۔ مگر اور تمام اعضا کی طرح سے ان کا آبا و اجداد سے اولاد تک ارتقا ہوتا ہے اور ان کا ارتقا دو چیزیں رکھتا ہے۔ ادنیٰ مرکز تو بے جھجک خود ترکیب کی طرف ترقی کرتے ہیں

اور اعلیٰ مرکز اعلیٰ ذہنی قابلیت حاصل کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ جو افعال بلا کسی اندیشہ کے بچکان و فوری ہو سکتے ہوں ان کے ساتھ ذہانت بہت کم ہوتی ہو اور ان کا عضو یعنی نخاع روز بروز بے ذہن کی نشین بنتا جاتا ہو۔ اس کے برعکس وہ افعال جن میں حیوان کے لئے ماحول کے لطیف تغیرات کی مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے وہ روز بروز نصف کروں کی طرف آتے جاتے ہوں، جن کی تشریحی ساخت اور اس سے متعلقہ شعور حیوانیاتی ارتقا کے ساتھ زیادہ ہو جاتا ہو۔ اس طرح ایسا ہونا ممکن ہے کہ انسان اور بندر میں قاعدی عنقودکتوں کی نسبت خود بخود بہت کم کم کرے۔ کتوں میں خرگوشوں کی نسبت کم کرے اور خرگوشوں میں بازوؤں کی نسبت کم کرے۔ اور بازوؤں میں کبوتروں اور کبوتروں اور مینہ کوں اور مینہ کوں میں پھیلنے کی نسبت کم کرے۔ اور اسی اعتبار سے نصف کرے زیادہ کریں۔ جوں جوں نصف کرے بڑھتے جائیں ان کے افعال بھی زیادہ ہوتے جائیں۔ یہ بھی ایک طرح کا ارتقائی تغیر ہوگا، جس کی خود نصف کروں کے نشوونما کی طرح سے اتفاقی کامرانی یا موروئی اثرات سے توجیہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس نظریہ کے مطابق اضطرابی افعال جن پر ہمارے نصف کروں کی تعلیم مبنی ہے قاعدی عنقودکی پر مبنی ہونگے۔ یہ خود نصف کروں کے رجحان ہونگے جن میں تعلیم سے تغیر ہوگا۔ برخلاف اس النخاع پیل بصری فصوص اور نخاع کی اضطرابیات گے۔ اس قسم کی دماغی اضطرابیات کا اگر وجود ہے تو یہ یادداشت (جو نفسی دنیا کے اہم ترین اعمال میں) کے اکتساب کی ایسی ہی عمدہ بنیاد ہونگی جیسی کہ میزٹ اسکیم پیش کرتی ہے۔ بچہ والی شکل دیکھو (صفحہ ۳۲) اگر ضرورت ہو تو کل قشری واقعہ کے طور پر پھر ذکر کیا جاسکتا ہے چھوٹے کا ابتدائی رجحان قشری جبلت ہوگی۔ ہاتھ کے چل جانے کی مثال قشر کے دوسرے حصہ میں باقی رہیگی۔ دوسری مرتبہ جب شمع کا ادراک ہوگا تو یہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس رجحان کو دبا دیگا۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کے کو پیدا کریگا، جس سے شبکی مثال کے ساتھ ابتدائی حرکی شریک المم لجاتا ہے۔ اس طرح پر ہم اپنے آپ کو شکوک تشریح اور عضویات میں پھنسائے بغیر اس تمام حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں جو میزٹ اسکیم میں

ہے؛ ارتقائے مراکز، ان کے اور شعور کے تعلق اور نصف کروں اور دوسرے  
فصوص کے ربط کے متعلق ہم اس قسم کا مبہم سا نظریہ بلا کسی خوف و اندیشہ  
کے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر اس میں اور کوئی فائدہ نہیں تو کم از کم ہمیں اس سے  
اس امر کا تو احساس ہوتا ہے کہ ہمارے علم میں کس قدر رخسے ہیں خصوصاً  
اس وقت جب ہم واقعات کو کسی عام ضابطہ کے تحت جمع کرنا چاہتے ہیں۔

# باب ۳



## دماغی فعلیت کی بعض شرائط

عصبی ریشوں کی اصلی خصوصیات، جن پر افعال دماغ بنی ہیں، ان کی کسی طرح تشفی بخش طور پر تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ پہلے جو ذہن میں خاک آتا ہے وہ یقیناً غلط ہے۔ میری مراد اس سے وہ خیال ہے جس کے مطابق ایک ظلمہ کو ایک تصور یا جزو تصور کے بجائے فرض کیا جاتا ہے اور تصورات کو ریشوں سے مربوط (یا بہ الفاظ لاک) گٹھوں میں بندھا ہوا مانا جاتا ہے۔ اگر ہم اینٹلاف تصورات کے قانون کو تختہ سیاہ پر شکل میں ظاہر کریں تو مجبوراً دائرے یا کسی نہ کسی قسم کی بند شکل بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کو پھر خطوط کے ذریعہ سے ملا لیتے ہیں۔ جب ہم یہ سنتے ہیں کہ عصبی مرکوز میں خلا یا ہوتے ہیں جن سے پھر ریشے نکلتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ قدرت نے ہی ہمارے لئے شکل بنا دی ہے اور فکر کی میکینیکلی بنیاد ظاہر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی صورت میں تو ہماری شکل دماغ منطبق ہوتی ہے۔ مگر یقیناً اس قدر مرئی و ظاہر طریق پر نہیں جیسا کہ ہم ابتداً اس کو فرض کرتے ہیں۔ نصف کروں میں خلا یا بی اجسام کی ایک بہت بڑی تعداد بغیر ریشوں کے ہوتی ہے خلا یا سے ریشے نکلتے بھی ہیں

وہ ریشے بھی بہت جلد تقسیم ہو کر ناسلوم ہو جاتے ہیں۔ ایسا سیدھا سادہ تشریخی تعلق تو ہم کو کہیں بھی نظر نہیں آتا جس طرح تختہ سیاہ پر دو خطیوں کے مابین خطوط ہوتے ہیں۔ علمائے تشریح بھی ضرورت سے زیادہ تشریح کو نظری اغراض کے لئے مناسب سمجھتے ہیں۔ فلایا اور ریشوں کے متعلق عوام کے خیالات تو حقیقت سے بالکل بعید ہیں۔ لہذا دماغ کے حقیقی اعمال کے مسئلہ کو سوائے چند امور کے جن کے متعلق اس وقت کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے، مستقبل کی عضویات پر ملتوی کرتا ہوں۔

**جمع مہیجات** | ابتدا میں ایک ہی عصب میں مہیجوں کے جمع ہونے کے مسئلہ کو لیتا ہوں۔ یہ خصوصیت اکثر عصبی (جس کے معنی یہ ہیں کہ ذہنی زندگی کے) منطائر کے سمجھنے کے لئے نہایت ہی ضروری ہے۔ سئلے مناسب ہے کہ قبل اسکے کہ آگے بڑھیں اسکے متعلق ایک واضح تعلق تک پہنچ جائیں۔ قانون یہ ہے کہ ایک مہیج جو بجائے خود ایک عصبی مرکز کو قرار واقعی اخراج کے لئے تہیج کرنے کے واسطے ناکافی ہو گا ایک سے زائد مہیجوں کے ساتھ ملکر (جو اسی کی طرح ناکافی ہوں) اخراج کا باعث ہو جائیگا۔ اس پر غور کرنے کا فطری طریقہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کو متعدد دتناؤں کا جمع ہونا خیال کیا جائے، جو آخر کار ایک مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ایک ہفتہ ہیجان پیدا کرتا ہے یا ہیجان پذیر ہونے کی قوت کو زیادہ کر دیتا ہے۔ جس حد تک کہ عملی نتائج کا تعلق ہے یہ لفظ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے کہ آخری تنکے ہی اونٹ کی کہ توڑ ڈالتا ہے، جہاں عصبی عمل کے ساتھ شعور بھی ہوتا ہے تو آخری دہماکہ ہر حالت میں احساس کی کم و بیش واضح قسم کی سکوتی حالت ہوتی ہے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو تناؤ مہنوز پوری طرح نمایاں نہیں ہوئے یا خارجی طور پر ناکافی ہیں وہ اس مجموعی شعور کے متعین کرنے میں بھی کوئی حصہ نہیں رکھتے جو انسان کو کسی ایک وقت میں ہوتا ہے آئندہ ابواب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ وہ مجموعی شعور کے متعین کرنے میں دخل رکھتے ہیں بغیر ان کی شرکت کے علائق

کا وہ حاشیہ جو ہر لمحہ ذہن کے معروض کا اہم حصہ ہوتا ہے شعور میں ہرگز نہ آئیگا۔ اس کی شہادت بالتفصیل بیان کی جاتی مگر یہ موضوع عضویات سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ میں ایسے متعلموں کے لئے جو اسے پوری طرح سمجھنا چاہتے ہوں چند حوالے درج کئے دیتا ہوں اور صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ قشری مرکزوں کے بلا واسطہ برقی تہیجات سے یہ بات پوری طرح پر ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قدیم ترین معتبرین یہ تحقیق کر چکے ہیں کہ جب بجلی کے ایک دھکے سے حرکت پیدا کرائی جاتی ہے تو نہایت ہی شدید برقی موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر دھکے بار بار اور مسلسل پہنچائے جاتے ہیں تو نہایت ہی کمزور موج سے مطلوبہ حرکت وقوع میں آ جاتی ہے۔ ایک نہایت عمدہ تحقیق کا اقتباس درج کرتا ہوں اس سے قانون کے اور پہلو بھی ظاہر ہو جائینگے۔

”اگر ہم قشر دماغ کو تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد اتنی قوت کے موج سے متاثر کرتے رہیں جس سے (کتنے کے عضلہ میں) نہایت خفیف عصبی انقباض پیدا ہو، تو انقباض کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، یہاں تک کہ یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح پر ابندانی پہچان اپنے بعد میں اپنا ایک اثر چھوڑ جاتا ہے، جو بعد کے پہچان کی قوت کو بڑھا دیتا ہے۔ اس جمع تہیجات کے متعلق سندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ (۱) ایسا مہیج جو بذات خود بالکل ناکافی ہو بسرعت بار بار ہونے سے ممکن ہے کہ کافی قوی ہو جائے۔ اگر جس موج سے کام لیا جا رہا ہے وہ اس قدر کمزور ہو کہ اس سے انقباض کے مبادی بھی رونما نہ ہو سکیں تو ممکن ہے حرکت کے ظاہر ہونے سے پہلے موج جاتی ایک بہت بڑی مقدار صرف کرنی پڑے۔ ۲۰-۵۰ اور ایک بار تو ۱۰۶۔ موجات کی ضرورت ہوئی تھی۔ تہیجات کے مابین جس قدر وقفہ کم ہو گا اتنے ہی جلد یہ جمع ہو جائینگے۔ ایسے موج جو تین سیکنڈ کے وقفہ سے تراز واقعی طور پر جمع ہو سکتے ہوں اگر وقفہ کو ایک سیکنڈ کر دیا جائیگا، تو جمع ہو سکیں گے (۳) صرف برقی موج ایسے مہیج نہیں ہیں جن سے ایسا تغیر پیدا ہو جاتا ہو جو دوسرے مہیج کے ساتھ جمع

ہو جائے بلکہ ہر محرک جو انقباض کا باعث ہو سکتا ہو یہی عمل کرتا ہے۔ اگر کسی طرح عضلہ زیر اختیار میں اضطرابی طور پر انقباض پیدا کر دیا گیا ہے یا خود حیوان نے انکو منقبض کر دیا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ تو یہ دیکھا جائے کہ برقی پہنچ جو اس وقت تک ناکافی تھا اگر فوراً استعمال کیا جائے تو شدت کے ساتھ عمل کرتا ہے۔

علاوہ برقی نشے کی ایک حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک کمزور بے اثر موج کے حرکی مرکزوں پر لگانے سے پہلے اگر جسم کے بعض حصوں کی جلد کو لمبی پہنچانات سے متیش کیا جائے تو یہ نہایت شدت کے ساتھ موثر ہو جاتا ہے۔ اگر ایک بار موج کی اقل قوت کا یقین ہو جائے اور اس کے ناکافی ہونے کی بار بار تحقیق ہو جائے تو ہم اپنا ہاتھ ایک مرتبہ نہایت آہستہ سے اس پر کی جلد پر پھیرتے ہیں جس کے فشری مرکز اس وقت زیر ہيجان ہیں اب دیکھنے میں آتا ہے کہ موج معاً نہایت شدت سے اثر کرتا ہے۔ ہيجان پذیری کی زیادتی فنا ہونے سے قبل چند منٹ تک رہتی ہے۔ بعض اوقات یہ نہایت آہستہ سے تھپکنا نہایت ہی خفیف انقباض پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پس لمبی ہيجان کے دوہرانے سے اصولاً انقباض کی وسعت بڑھ جائیگی، ہم روزمرہ کی زندگی میں جمع ہيجات سے اکثر کام لیتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جاتا ہے، تو آخر کار اس کے چلانے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی ہيجات ایک وقت میں سب کے سب استعمال کئے جاتے ہیں۔ سائیس باگ سے کام لیتا ہے اور آگے سے ایک شخص اس کے سر کو کھینچتا ہے اور ایک اور شخص اس کے پیچھے پر ہنٹر لگاتا ہے اور مسافر گاڑی کو ڈھلکتے ہیں اور یہ سب باتیں ایک ہی ساتھ ہوتی ہیں جس سے عموماً اسکی ہٹ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ خوشی خوشی اپنے راستہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوں تو ہم اس کے جتنے اتے پتے بھی ممکن ہوتے ہیں، ان کے ذہن میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ مجموعی عمل

سے وہ اس شے کو یاد دلا دیں جو ان میں سے ایک یاد دلانے کے لئے کافی نہ تھا۔ مردہ شکار کے دیکھنے سے حیوان تعاقب پر آمادہ نہیں ہوتا لیکن ساتھ اگر اس میں حرکت بھی ہوتی ہے تو وہ تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا تجربہ ہے کہ بے دماغ مرغیاں جو سامنے پڑے ہوئے دانوں کو چکھنے کی مطلق نہ کوشش کرتی تھیں اس وقت چکھنے لگیں جب دانے اس طرح زور کے ساتھ ڈالے گئے جس سے گرگڑا ہٹ کی آواز پیدا ہونے لگی۔ ڈاکٹر ایلن تنھاسن نے کچھ انڈے قالین پر نکلوائے اور بچوں کو چند دنوں تک اسی پر رکھا ہے۔ ان سے چونچ کے رگڑنے کا کوئی رجحان ظاہر نہیں ہوا لیکن جب انھوں نے قالین پر تھوڑی سی سجری ڈال دی، تو بچوں نے فوراً چونچ رگڑنے کی حرکات شروع کر دیں۔ کتوں کے لئے اجنبی اشخاص اور تاریکی دونوں بے اعتمادی اور خوف کے محرک ہیں۔ (اور اسی طرح سے انسان میں ہیں) مگر ان دونوں حالتوں میں سے کسی ایک سے ممکن ہے خارجی اظہارات رونما نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں جمع ہوں یعنی اجنبی شخص تاریکی میں ملے تو کتنا شدید مزاحمت پر آمادہ ہوتا ہے۔ سڑکوں پر جو لوگ خوشے لیکر بیٹھتے ہیں وہ جمع میج کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ وہ اپنے خوشے برابر برابر لگاتے ہیں اور راہ گیر اکثر ان میں سے آخری سے خرید لیتا ہے کیونکہ جس شے کے دیکھنے سے اس پر پہلی مرتبہ اثر نہیں ہوا تھا اس کے بار بار نظر کے سامنے آنے سے وہ مجبور ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جو اس شے کا نام نہیں بتا سکتا جو اس کو دکھائی جاتی ہے اس وقت اس کے نام بتلانے پر قادر ہو جاتا ہے، جب وہ اس کو دیکھتا بھی ہے اور چھو تا بھی ہے۔

جمع مہجرات کی مثالیں لاتعداد ہیں مگر آئندہ آنے والے ابواب کے مضامین کو ابھی سے بیان کرنا مناسب نہیں ہے۔ جبلت، چشمہ شعور، توجہ امتیاز، ابتلا، حافظہ، جمالیات اور ارادہ کے ابواب میں اس اصول کی خالص نفسیاتی حلقے کے اندر لاتعداد مثالیں ملیں گی۔

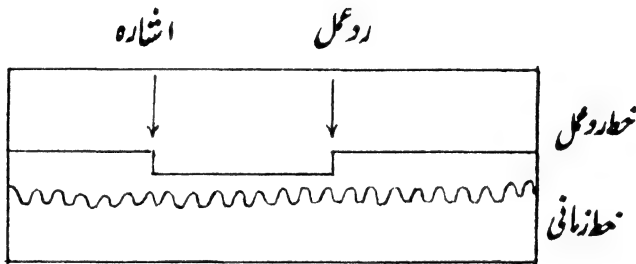
زمان رد عمل | اختباری تحقیق کی ایک راہ پر گزشتہ چند سال میں نہایت



ہوشیاری کے ساتھ کام فرسائی کی گئی ہے۔ اور یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ عصبی واقعات میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ ہیلیم ہولٹز نے سینڈک کے سرخنی عصب میں سرعت تہوج کو دیکھ کر اس طرف اپنی قدمی کی۔ لیکن جو طریقے اس نے استعمال کئے وہ بہت جلد حسی اعصاب اور مرکوزوں پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل جلی آتی ہے۔ کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے حکمت نے اس راز سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرینکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتہ سردنسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ مگر میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر نہایت ہی گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف طور پر یہ دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانہ کی پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدین دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض مہیجوں کے عمل کے بعد ان کی روات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ رد عمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی خلیا میں وہ تناؤ پہلے ہی مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظار می کہتے ہیں۔ رد عمل میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے دیا۔ الفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آ جاتا ہے اس کی ابتک نہ تو عصبی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی ہے اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات کے طریقہ کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے ساتھ ہی وقت پیمائش پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے جو رد عمل ہوتا ہے اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود تحریر ہو جاتا ہے

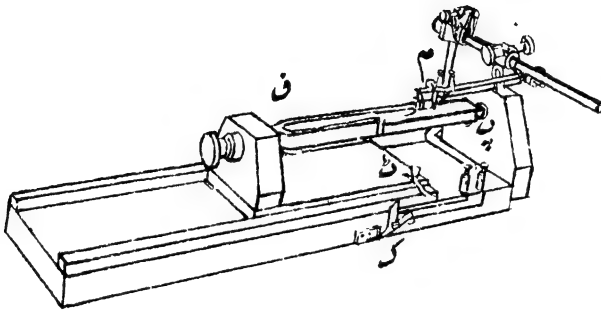
ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان رد عمل ہے۔ وقت پہا آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ڈھول سا چکر کرتا رہتا ہے۔ اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھول میں رکھ کر سیاہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے۔ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط خود بخود کھینچنا بند ہو جاتا ہے۔ اور رد عمل کے بعد خود بخود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے۔ (اور یہ کسی دہات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا ہے جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے سے یہ خط پہرہ دار ہو جاتا ہے)



### شکل نمبر ۲۱

رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی ہے اس کا پیمائش والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے۔ شکل نمبر ۲۱ میں پہلے نشان پر خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے دوسرے نشان پر رد عمل ہونے کے ساتھ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ لٹوگ اور میری کے وقت پیمائش اس قسم کے آلہ کی عمدہ مثالیں ہیں۔

ایک اور قسم آلہ میں ٹہرنے والی گھڑی ہوتی ہے جس کی سب سے مکمل صورت ہپ کا وقت نما ہے۔ سوئیاں سیکنڈ کے ایک حصہ تک کو بنا سکتی ہیں۔ اشارہ (مناسب برقی تعلق کی بنا پر) اس کو چلا دیتا ہے۔ رد عمل اس کو ٹھہرا دیتی ہے۔ اس کی ابتدائی اور انتہائی حالت کو دیکھ کر ہم فوراً اور بغیر کسی مزید وقت کے اس وقت کو معلوم کر لیتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے



شکل نمبر ۲۲۔ باڈوچ کارڈاتی وقت نما۔ ف دوشاخہ جس میں ایک چھوٹی سی پلیٹ لگی ہوتی ہے جو کاغذ کو پکڑے رہتی ہے جس پر برقی قلم مرخطوط وغیرہ بناتا ہے۔ پ ایک پلگ ہے جسکے دبانے سے دوشاخے کی دونوں شاخیں پھیل جاتی ہیں اور جب اسی کو ایک خاص نقطہ تک کھینچا جاتا ہے تو دوشاخہ اپنی اصلی حالت پر آ جاتا ہے۔ دوشاخہ بجتا ہے تو اس کی حرکت بازگشت سے دو آلودہ کاغذ پر ایک لہر دار خط بناتا ہے۔ ٹ پر دوشاخہ سے ایک زبان لگی ہوتی ہے۔ اور لہر پر ایک برقی کنجی ہے جس کو زبان کھینچتی ہے اور جس سے برقی قلم کا تعلق ہوتا ہے۔ کھلتے وقت قلم اپنی جگہ بدل دیتا ہے اور لہر دار خط کاغذ پر ذرا ہٹ کر بنتا ہے۔ کھلنے سے رد عمل کرنے والے کے لئے مختلف طور پر اشارے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ اور اس کی رد عمل سے قلم کے بند ہونے کا بھی کام لیا جاسکتا ہے جس پر خط اپنی پہلی سطح پر لوٹ آتا ہے۔ زمان رد عمل ان لہروں کے مساوی ہوتا ہے جو دوسری سطح پر بنتی ہیں۔

اس سے بھی ایک سادہ آلہ ہے مگر یہ اس قدر تشفی بخش نہیں ہے اور یہ ایکسینر اور اوبرسٹنر کا نقش پیم ہے جس کی ایک اصلاح شدہ شکل کی میں نے اوپر تصویر دی ہے جو میرے رفیق پروفیسر باڈج کے پاس اچھی طرح کام دیتا ہے۔ جس طریق پر اشارے اور رد عمل کا تعلق وقت انما آلات کے ساتھ ہوتا ہے وہ مختلف اختیارات میں مختلف ہوتا ہے۔ ہر نئے مسئلہ کے لئے نئی قسم کے برقی و میکانیکی آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔

سب سے کم پیچیدہ پیمائش وقت وہ ہے جو سادہ زمان رد عمل کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں صرف ایک ہی حرکت ہوتی ہے اور ایک ہی اشارہ ہوتا ہے اور دونوں پہلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ حرکت عموماً یہ ہوتی ہے کہ ہاتھ سے برقی کنجی کو بند کیا جاتا ہے۔ پیر جیڑے ہو نٹ حتیٰ کہ پوٹے تک سے اعضائے رد عمل کا کام لیا گیا ہے۔ اور آلات میں ان کے اعتبار سے تغیرات کئے گئے ہیں۔ بیج حرکت کے مابین جو وقت صرف ہوتا ہے وہ معمولاً  $\frac{1}{10}$  سے لیکر  $\frac{1}{100}$  تک ہوتا ہے اور اس میں ان حالات کے مطابق تغیر ہوتا ہے جن کا اکثر ذکر ہو گا۔ جس حالت میں ردات عمل مختصر اور باقاعدہ ہوتی ہیں تو موضوع اختیار انتہائی توجہ کی حالت میں ہوتا ہے، اور جب اشارہ ہوتا ہے تو اس کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سے مشین کی طرح رد عمل وقوع میں آئی ہے اور جیسے اور اک و ارادہ کا کوئی نفسی عمل درمیان میں حائل نہ ہو۔ کل سلسلہ اس قدر سریع ہوتا ہے کہ اور اک گویا کہ ماضی کی طرف ہٹا ہوا ہوتا ہے اور واقعات کی ترتیب حافظہ میں پڑ ہی جاتی ہے بجائے اس کے کہ اس وقت معلوم ہو۔ کم از کم میرا ذاتی تجربہ تو اس بارے میں یہی ہے، اور میں دیکھتا ہوں کہ دوسرے بھی اس بات میں میرے ساتھ متفق ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے دماغ یا ذہن میں کیا ہوتا ہے۔ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس کی تحلیل کرنی چاہئے کہ رد عمل کو نئے اعمال کو مستلزم ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ وقت ان مدارج میں ضائع ہو جاتا ہے۔

(۱) بیج حوالی کے آلات حس کو اسطرح سے پیش کرتا ہے کہ توجہ حسی عصب میں گزر جائے۔

(۲۱) تموج حسی عصب سے گزر جاتا ہے؛  
 (۳۱) مرکز میں تموج حسی جہت سے حرکی رخ کی طرف مڑتا ہے؛  
 (۴) تموج نخاع اور حرکی عصب سے گزرتا ہے؛  
 (۵) حرکی تموج عضلہ کو انقباضی نقطہ تک پہنچ کرتا ہے؛  
 اس میں شک نہیں کہ وقت عضلہ کے باہر مفاصل جلد وغیرہ میں بھی ضائع جاتا ہے اور جب وہ پہنچ جو اشارہ کا کام دیتا ہے دھڑپا اعضاء پر لگایا جاتا ہے، تو نخاع کے مابین حسی ایصال میں بھی وقت ضائع جاتا ہے؛  
 ان میں تیسری نوبت ایسی ہے جس سے ہلکیاں خاص طور پر لپکسی ہے۔ اور مدارج تو ایسے ہیں جبکہ خالصہ عضویاتی اعمال سے تعلق ہے۔ یعنی یہ اعلیٰ مرکزی عمل ہے اور غالباً اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ کس قسم کا ہوتا ہے؟  
 ونٹ کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ یہ نہایت ہی جلدیہ اور لطیف قسم کا شعور ہوتا ہے۔ وہ ایک ارتسام کے شعوری طور پر قبول کرنے میں دو درجے کرتا ہے۔ ایک کو ادراک کہتا ہے اور دوسرے کو ادراک کہتا ہے اور ایک کو شے کے محض حوالی نظر میں داخل ہونے کے مشابہ کہتا ہے اور دوسرے کو اس کے مرکزی نقطہ نظر کے مقابل آنے کے مشابہ کہتا ہے۔ ایک شے کا بے توجہ وقف اور اس کی طرف توجہ میرے نزدیک ادراک اور ادراک کے ان معنی کے سادہ ہیں جن میں ونٹ ان کو استعمال کرتا ہے۔ وقف ارتسام کی ان دو شکلوں پر ونٹ رد عمل کرنے میں شعوری ارادہ کا اور اضافہ کرتا ہے، اور ان تینوں کو نفسی طبعی اعمال سے منسوب کرتا ہے اور یہ فرض کرتا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں جس طرح سے ذکر کیا گیا ہے اسی طرح سے واقعاً ہوتے ہیں۔ کم از کم میں تو اس کا یہی مفہوم سمجھا ہوں۔ اس نفسی طبعی نوبت یعنی (۳) میں جتنا وقفہ صرف ہوتا ہے اس کے معلوم کرنے میں سب سے سادہ طریقہ تو یہ ہوگا کہ (۱) (۲) (۴) اور (۵) کے خالص طبعی اعمال کا علیحدہ علیحدہ وقفہ معلوم کیا جائے اور کل زمانہ رد عمل میں سے اس وقفہ کو تفریق کر دیا جائے اس قسم کی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن حساب کے لئے جو چیزیں دی ہوئی ہیں وہ (جیسا کہ ونٹ تسلیم کرتا ہے) اس قدر ناقص ہیں کہ ان کو

کام میں نہیں لایا جاسکتا۔ نوبت نمبر ۳ میں جو وقت صرف ہوتا ہے اس کو کل زمانہ رد عمل سے فی الحقیقت علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور دیگر اعمال کی طرح سے غیر متحقق چھوڑنا پڑتا ہے؛

میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ شعوری احساسات کا ایسا کوئی تسلسل نمبر ۳ کے درمیان نہیں ہوتا جیسا کہ ونٹ نے بیان کیا ہے۔ یہ مرکزی پہچان و اخراج کا عمل ہوتا ہے جس کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ کچھ احساس بھی ہوتا ہے لیکن یہ احساس کس قسم کا ہوتا ہے اس کی نسبت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ اس قدر گریزاں ہوتا ہے اور ارتسام و حرکت رد عمل کی نسبت پائیدار یا دائمی جلد جگہ لے لیتی ہے کہ جس کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔ احساس ارتسام اس پر توجہ، رد عمل کا خیال رد عمل کرنے کی نیت۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری حالتوں میں عمل کی کڑیاں ہونگی اور ایسی رد عمل کا باعث ہونگی (جس میں بہت زیادہ دیر صرف ہوگی) لیکن یہ دوسرے حالات وہ نہیں جن سے ہم کو ان اختبارات میں تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالنا کہ چونکہ رد عمل ایک ہی نتیجہ کا باعث ہوتے ہیں لہذا یہ اپنی داخلی پہچانی ساخت میں بھی یکساں ہی ہونگے صمیائی نفسیات ہوگی (جس کی آئندہ چلکر ہم کو بہت سی مثالیں ملیں گی)۔ نوبت نمبر ۳ کا احساس یقیناً کوئی واضح اور اک نہیں ہوتا۔ یہ اضطرابی اخراج کی حس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ ہے کہ رد عمل جس کی مدت کی بمائش کجانی ہے وہ خالص اضطرابی حرکت ہوتی ہے اور کوئی نفسیاتی واقعہ نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ ایک مقدم نفسیاتی حالت اس اضطرابی فعل کی شرط ہوتی ہے، توجہ اور ارادہ کی تیاری اشارے کا انتظار اور جوہنی یہ آئے فوراً ہاتھ کو حرکت کے لئے تیار رکھنا، عصبی تناؤ جس کے ساتھ موضوع اس کا انتظار کرتا ہے یہ تمام اس میں اس وقت کے لئے ایک نئے راستے یا اضطرابی اخراج کی ایک نئی قوس بنانے کی شرائط ہوتی ہیں۔ آٹو حس سے جو متعلق قطع ہوتا ہے اور جو بھیج کو لیتا ہے اور حرکی مرکز کو بھیجتا ہے جو رد عمل کو خارج کرتا ہے پہلے ہی سے پہچان مقدم سے پڑھتا ہے اور توجہ منقطع سے اس کی پہچان پذیر غایت درجہ بڑھ جاتی ہے اس لئے اشارہ فوری طور پر اخراج کے

بیدار کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نظام عصبی کا کوئی اور حصہ اس وقت اس کیفیت میں نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع بعض اوقات غلط اشارہ پر رد عمل کر بیٹھتا ہے۔ خصوصاً جب یہ اسی قسم کا ارتسام ہوتا ہے جس قسم کا کہ اشارہ مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اتفاقاً ہم ٹھک گئے ہوں یا اشارہ غیر متوقعہ طور پر کمزور ہو اور ہم فوراً رد عمل نہ کریں بلکہ اس امر کے قطعی ادراک پر کہ اشارہ ہو چکا ہے اور اس کے لئے پورے ارادے سے کام لیں تو وقت بچد ہی طویل ہو جاتا ہے (ایکسز کے تجربہ کے مطابق ایک سیکنڈ یا اس سے بھی زیادہ) اور ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ زمان رد عمل کے اختبارات ایسی صورت میں جن پر ہم فوراً اپنی ان معلومات کو استعمال کر سکتے ہیں جو ہم نے جمع مہیجات کے متعلق حاصل کی ہیں، توجہ انتظاری اس عمل کا صرف موضوعی نام ہے جس کو معروضی طور کسی راستہ کا جزوی پہچان کہتے ہیں اور یہ راستہ اشارہ کے لئے مرکز سے اخراج کی طرف جاتا ہے۔ باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر قسم کی توجہ میں نظام عصبی کا وہ حصہ ضرور متہیج ہوتا ہے جس کا تعلق اس شے کے احساس سے ہوتا ہے جس کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ یہاں پر یہ راستہ پہچانی حرکی قوس ہے جس کو طے کرنا ہوتا ہے۔ اشارہ کی مثال شعلہ کی سی ہوتی ہے جو بجھی ہوئی سرنگ میں لگ جاتا ہے۔ ان حالتوں میں عمل بالکل اضطرابی فعل کے مشابہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ جن افعال کو معمولاً اضطرابی کہا جاتا ہے ان میں قوس عضوی نشوونما کا نقل نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں سابقہ دماغی حالات کا لمبی نتیجہ ہے۔

مجھے یہ بیان کر کے مسرت ہوتی ہے کہ گذشتہ فصلوں کے (اور ابھی متعلق تعلیقات) لکھنے کے بعد سے خود و نٹ کا بھی وہی خیال ہو گیا ہے جو میرا ہے۔ وہ اب اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سب سے چھوٹی ردات عمل میں نہ تو ادراک ہوتا ہے اور نہ ارادہ بلکہ یہ محض دماغ کے اضطرابی افعال ہوتے ہیں جو مشق کی بنا پر ہو جاتے ہیں۔ اس کی اس تبدیلی خیال کی وجہ وہ اختبارات ہیں جو اس کے محل میں ہر ایل نیچ نے کئے ہیں جس نے پہنچ پر توجہ کرنے کے دو طریقوں کے

ماہین اختیار کیا ہے اور جس کی تحقیق ہے کہ ان سے بہت ہی مختلف زمانی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ رد عمل کے انتہائی حسی طریقے میں (جو لیج) نے اس کا نام رکھا ہے، موضوع اپنا ذہن جہاں تک کہ اس سے ہو سکتا ہے متوقعہ اشارہ پر متوجہ رکھتا ہے اور عملاً عمل میں آنے والی حرکت کے خیال سے باز رہتا ہے۔ انتہائی عقلی طریقہ میں موضوع اشارہ کا خیال نہیں کرتا بلکہ جتنا اس سے ہو سکتا ہے حرکت کیلئے تیار رہتا ہے۔ عضلی ردات حسی ردات کی نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہیں اور ان کے مابین بالواسطہ سیکنڈ کا فرق ہوتا ہے۔ اسی لئے ونٹ ان کو ردات مختصر کہتا ہے اور لیج کے ساتھ اس کو اس امر میں اتفاق ہے کہ یہ محض اضطراری افعال ہیں۔ مگر حسی ردات کو وہ مکمل کہتا ہے اور جہاں تک ان کا تعلق ہے اپنے ابتدائی خیال پر قائم ہے۔ لیج کہتا ہے کہ جب ہم انتہائی حسی طریقہ پر رد عمل شروع کرتے ہیں تو وقفات اس قدر طویل ہوتے ہیں کہ ان کو غیر متعلق کہہ کر نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔ صرف اس حالت میں جب موضوع متواتر اور مخلصانہ مشق کے بعد اپنی ارادی تسویق اور حسی ارتسام میں نہایت صحیح تعلق پیدا کر لیتا ہے اس وقت البتہ ایسے وقفے ملتے ہیں جن کو حسی ردات کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید اور خارج از بحث نمونے ہی غالباً حقیقی اور مکمل وقفے ہیں اور یہی ایسے وقفے ہیں جن میں ادراک و ارادے کے واقعی اعمال وقوع میں آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۱۰ صفحہ ۱۱۱) اصلی حسی وقفہ جو مشق کے بعد ہم پہنچتا ہے غالباً ایک دوسری قسم کی اضطراری حرکت ہوتی ہے جو ان اضطراری حرکتوں سے کم مکمل ہوتی ہے جن کو موضوع حرکت کی طرف متوجہ ہو کر تیار کرتا ہے۔ حسی طریقہ میں عضلی طریقہ کی نسبت وقت میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ مختلف عضلی ردات میں ایک دوسرے سے بہت ہی کم فرق ہوتا ہے۔ انھیں میں غلط اشارہ پر عمل کرنے کا مظہر نمایاں ہوتا ہے۔ ان دو نمونوں کے مابین جو وقفے ہوتے ہیں ان کے وقوع کی یہ ہوتی ہے کہ توجہ دونوں انتہاؤں میں سے ایک کی طرف پوری طرح ہونے سے قاصر رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر لیج نے جو دو قسموں کے مابین اختیار کیا ہے وہ نہایت ہی اہم ہے اور یہ کہ انتہائی عقلی طریقہ جس سے مختصر ترین اور مستقل ترین وقفات



حاصل ہوتے ہیں تقابلی تحقیق میں اسی کو بیش نظر رکھنا چاہئے۔ خود ہر لُج کے عضلی وقفہ اوسطاً ۱۲۳ s اور حسی وقفہ ۲۳ s سیکنڈ تھا پک

لہذا یہ اعتبارات کسی طرح سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں۔ انہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انکو مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ انکو مختلف طریقوں پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کرے دیہی ونٹ کا زمانہ امتیاز و زمانہ امتیلاف ہے۔ جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے، اس وقت رد عمل کیا جائے اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک سیکنڈ رد عمل جدا ہو۔ اور موضوع کو اس کا علم ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگی۔ اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہو گا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہو گا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمانہ رد عمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے گا

زمانہ رد عمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متمن اشخاص میں یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے چنانچہ ایکسیر کا شاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا بچوں میں بھی یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (نصف سیکنڈ ہر زین کو یکو لاس)

مشق سے یہ مدت بہت کم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا ہے اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بڑھے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۸۶ s سیکنڈ رہ گیا تھا پک

نکان سے یہ زمانہ طویل ہو جاتا ہے۔

از نکاذ توجہ اس کو مختصر کر دیتا ہے۔ اس کی تفصیل توجہ کے باب میں دی جائیگی۔ اشارہ کی نوعیت اس کو تغیر کر دیتی ہے۔ ونٹ لکھتا ہے

میں نے یہ دیکھا کہ بجلی کے مہیج سے جب جلد پر ارتسامات پیدا کئے گئے تو اس میں اس سے کم وقفہ صرف ہوا جو حقیقی لمبی حسوں میں صرف ہوتا ہے۔ چنانچہ

ذیل کے اوسط سے ظاہر ہوتا ہے :

اوسط تغیر	اوسط
آواز..... ۰.۰۲۲۱ سیکنڈ	۰.۰۱۶۷
روشنی..... ۰.۰۲۱۹	۰.۰۲۲۲
بجلی کی جلدی جس..... ۰.۰۱۱۵	۰.۰۲۰۱
لمسی جس..... ۰.۰۱۳۴	۰.۰۲۱۳

ذیل میں ہیں ان اوسطوں کو بھی درج کرتا ہوں جو دیگر مشاہد میں نے مرتب کئے

ہیں

ایکسٹر	ہینکل	ہرچ
آواز..... ۰.۰۱۳۶ - ۰.۰۱۵۰۵	۰.۰۱۳۹	۰.۰۱۳۹
روشنی..... ۰.۰۱۵۰۶ - ۰.۰۲۲۴۶	۰.۰۲۰۰	۰.۰۲۰۰
جلدی..... ۰.۰۱۳۳۷ - ۰.۰۱۵۴۶	۰.۰۱۸۲	۰.۰۱۸۲

تھوڑا ہی عرصہ (۱۸۸۷ء) ہوا ہے کہ حرارت و بروڈت کی روات کی اسے گولڈ شینڈر اور ونٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ یہ لمسی روات سے نسبتاً سست ہیں اور یہ کہ حرارت کی روات خاص طور پر زیادہ سست ہیں اور بروڈت کی اس سے بھی زیادہ ہیں۔ فرق (گولڈ شینڈر کے مطابق جلد کے عصبی اختلالات پر مبنی ہیں) ذائقہ کی روات کی ونٹشاگو نے پیمائش کی ہے۔ ان میں ان چیزوں کے اعتبار سے فرق واقع ہوا جو استعمال کی گئی ہیں اور یہ نصف سیکنڈ تک ہوا ہے جب شناخت ہوتی ہے۔ محض کسی شے کے زبان پر ہونے کے ادراک میں ۱۵۹ء سے ۲۱۹ء تک تغیر ہوئے ہیں۔

شمارہ کے روات کا ونٹشاگو کوکولائیونس نے مطالعہ کیا ہے۔ یہ سست ہوتے ہیں اور ان کا اوسط وقفہ تقریباً نصف سیکنڈ ہے۔

غور کرنے پر یہ بات معلوم ہوگی کہ سماعت، بصارت اور لمس دونوں کی نسبت جلد رد عمل کرتی ہے۔ ذائقہ اور بوان سے بھی سست ہیں۔ ایک شخص جس زبان کے سرے پر ۱۲۵ سیکنڈ میں رد عمل کیا تھا جب اس کے اسی مقام پر کوئین

لگائی گئی تو ۳۹ سیکنڈ اس کے ذائقہ پر رد عمل کرنے میں صرف ہوئے۔ ایک اور شخص میں زبان کی چڑکوس پر رد عمل کرنے میں ۱۴۱ سیکنڈ صرف ہوا اور شکریہ ۵۵۲ سیکنڈ (وٹشا کو مقبضہ ہو کولا ۱۰-۱۲) بیو کو لانے خوشبوؤں میں ۳۳۳ سے ۸۱ تک تغیر پایا ہے یہ فرق خوشبوؤں اور اجزاء کے اعتبار سے واقع ہوا ہے۔

اشارہ کی شدت سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ جس قدر جھج شدید ہو گا سی قدر وقفہ کم ہو گا۔ ہر زین نے ایک ہی موضوع کے پاؤنچی انگلی کے گٹے سے جو رد عمل ہوا اور پھر ہاتھ کی جلد پر جو اس کا باہم مقابلہ کیا ہے۔ دونوں جگہوں کو ایک ہی وقت میں پہنچ کیا گیا۔ اور موضوع نے ہاتھ اور پردوں سے ایک ہی وقت میں رد عمل کی کوشش کی۔ لیکن پیر کی حرکت ہمیشہ سر تعیہ ہوتی تھی۔ لیکن جب گٹے کے بجائے اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہمیشہ ہاتھ پہلے رد عمل کرتا تھا۔ ورنہ یہ ثابت کرنی کی کوشش کرتا ہے کہ جب اشارہ محض قابل اور اک ہوتا ہے تو وقت تقریباً تمام حواس میں ایک ہی صرف ہوتا ہے یعنی ۳۳۲ سیکنڈ۔

جس حالت میں اشارہ لمسی ہوتا ہے تو اس مقام سے بھی نتیجہ زمان رد عمل میں فرق واقع ہوتا ہے جس مقام پر کہ یہ مس کرتا ہے۔ جی ایس ہال اور دی کرائز کی تحقیق ہے کہ انگلی کے سرے کار رد عمل شانہ کے وسط سے کم تھا حالانکہ انگلی سے عصبی فاصلہ زیادہ تھا۔ اس تحقیق سے توجہ کی سرعت ایصال کی پیمائش غلط ثابت ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب کے سب ان وقفوں کے مقابلہ پر مبنی ہیں جو عضو کے انجام اور عضو کے آغاز کے ردات سے مرتب ہوتے ہیں۔ انھیں مشاہدیں کی تحقیق ہے کہ حوالی شبکیہ سے جو اشارے دیکھے جاتے ہیں ان پر رد عمل دیر میں ہوتا ہے اور انھیں اشاروں کو اگر براہ راست دیکھا جاتا ہے تو رد عمل میں کم وقت صرف ہوتا ہے۔

موسم سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔ سردی کے دنوں میں جب ٹھنڈ زیادہ ہوتی ہے تو وقفہ ۱۱ سیکنڈ کم صرف ہوتا ہے۔

منشی اشیا سے وقفہ میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ کافی اور چائے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کم ہو جاتا ہے۔ شراب اور ایلکول کی تھوڑی مقدار سے ابتداءً تو وقفہ

کم ہوتا ہے اور بعد میں بڑھ جاتا ہے لیکن اگر فوراً ہی ان کی زیادہ مقدار دی جائے تو وقفہ کے کم کرنے والی نوبت تقریباً محو ہو جاتی ہے۔ کم از کم دو جرس مشاہدیں کا تو یہی بیان ہے۔ ڈاکٹر جے ڈبلیو وارین (جن کے مشاہدات سابقہ مشاہدات سے زیادہ کامل ہیں) انھوں نے ان کی معمولی مقداروں سے کوئی فرق محسوس نہیں کیا۔ ماریفا وقت کو طویل کر دیتی ہے۔ ایل ٹریٹ سے وقت طویل ہو جاتا ہے مگر اس کے سونگھنے کے بعد ممکن ہے معمول سے بھی کم وقت ہو جائے۔ ایٹھ اور کلوروفارم سے مدت بڑھ جاتی ہے پ

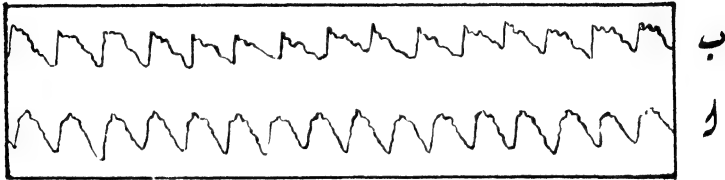
بعض بیماری کی حالتوں میں یہ وقفہ فطرتاً طویل ہو جاتا ہے۔ حرکت تگے دبانے میں (مثلاً جڑے کے عضلہ کو انقباض سے باز رکھنے میں) جو وقفہ صرف ہوتا ہے وہ تقریباً اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کے اس کے پیدا کرنے میں صرف ہوتا ہے پ

زمان رد عمل پر بہت محنت کی گئی ہے میں نے اس کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ بیان کیا ہے۔ یہ ایسا کام ہے جو خصوصیت کے ساتھ صابر اور صحت پسند اذہان انجام دے سکتے ہیں اور وہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے سے قاصر نہیں رہے ہیں پ

وماغ کی دمووی | اب جو بات ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ دوران خون کی وہ تبدیلیاں ہیں جو دماغی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہیں پ

قشر دماغ کے ہر حصہ میں یہ بات ہے کہ جب اس کو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خوں کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبہ زیادہ ذکی الحس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آتی ہے میسونے نے اپنے آلہ خون ناک کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خوں کی آمد کم ہو جاتی ہے اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۲۳ خفیف ترین جذبہ بھی

بازوؤں کے کچھنے کا موجب ہوتا ہے چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے عمل میں داخل ہونے سے موضوع کے بازو فوراً کچھ گئے۔ موضوع کو اسی چیز پر لٹایا گیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی



شکل نمبر ۲۔ ضربات نبض کا خاکہ۔ دماغی سکون کی حالت میں۔ ب دماغی عمل کی حالت

میں (از میسو)

طرف جھک جاتی اور اگر ٹانگوں کی طرف زیادہ ہوتا تو یہ اس طرف جھک جاتی۔ جس وقت موضوع کو کوئی ذہنی فعل انجام دیتا ہے تو اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم کی بنا پر جھک جاتا ہے لیکن ذہنی فعلیت کے وقت دماغ کی طرف خون زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کئے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھجوا کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع کو مخاطب کیا جاتا یا جب وہ قاعدانہ طور پر سوچتا تو اس کے مجسمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ مثلاً زبانی کوئی حساب کا سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو خون کی اس مقدار میں فوراً تغیر ہو جاتا ہے جو دماغ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیرِ تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعۃً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی واسطی یا

خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس کے اس وقت ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے اس میں ایک خفیف سی جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی کہ

دماغ میں خون کی آمد میں جو تغیرات مشاہدہ میں آتے ہیں ان کا تنفسی تغیرات سے کوئی تعلق نہ تھا، اور ان سے ذہنی فعلیت فوراً بڑھ جاتی تھی۔ ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ وہ نظام نہایت ہی نازک ہے جس کے ذریعہ دوران خون دماغی فعلیت کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے یہ قشر دماغ کے ہر حصہ کی طرف اس کے مصروف عمل ہونے کی حالت میں ہوتا ہو۔ مگر اس کے متعلق ہم کو معلوم کچھ نہیں ہے۔ مجھے اس کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ بعضی مادہ کی فعلیت اصلی مظہر ہے اور خون کا جوش اور صعود ثانی نتیجہ ہے اکثر مشہور مصنف کہتے ہیں کہ گویا باہر کی طرف کا یہ دوسرا راستہ ہے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر ایچ این مارٹن نے کہا وہ اس اعتقاد کی کوئی عضو یا فی بنا د نہیں ہے بلکہ یہ تو جو کچھ ہم کو خلائیاتی زندگی کے متعلق معلوم ہے اسکے براہ راست مخالف ہے۔ یہ سچ ہے کہ مرضیں مرض کی وجہ سے جو خون ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اسکے ثانوی نتائج ہو سکتے ہیں مگر وہ اجتماعات خون جن پر ہم غور کر رہے تھے وہ دماغی خلا یا کی فعلیت سے دعائی حس کی شنیرمی کے اضطراری تطابق کی بنا پر ہوتے ہیں اور بلاشبہ اسی قدر پیچیدہ ہے جقدر کہ وہ شنیرمی ہوتی ہے جو کسی عضلہ یا غدہ کے خلائیاتی عمل کے ساتھ اس میں خوں پہنچاتی ہے و نیند کی حالت میں دماغ کی جانب دوران خون میں جو تغیرات ہوئے ہیں ان کے متعلق میں اس کے خاص باب میں گفتگو کروں گا

دماغی حرارت | دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے دماغ سے حرارت بھی خارج ہوتی ہے۔ اس جہت میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لو مبارڈ نے ۱۸۶۵ء میں کام کیا ہے۔ ڈاکٹر لو مبارڈ نے جلدیہ ترین یادداشتوں میں ۶۰۰۰ سے زائد مشاہدات داخل ہیں۔ انہوں نے تغیرات کا نہایت اعلیٰ درجہ کے تحققات مٹروں اور بجلی کی سوئیوں سے مشاہدہ کیا ہے جو

انسانوں کے سر کی جلد سے ملا کر رکھی گئیں تھیں انکی تحقیق ہے کہ انسان جس قسم کا بھی دماغی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا بہ آواز اور ان کے خاص جذبی ہیجانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے جو شاذ و نادر ہی ایک سو درجہ فرین ہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔ حرارت کی زیادتی اکثر حالتوں میں دماغ کے وسط میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ نظم کو زور زور سے پڑھنے کے نسبت آہستہ پڑھنے میں حرارت میں زیادہ اضافہ ہوتا تھا۔ ڈاکٹر لو مبارڈ اس کے متعلق یہ توجیہ کرتے ہیں کہ آہستہ پڑھنے میں توانائی کا ایک زائد حصہ جو زور سے پڑھنے میں عصبی اور عطفلی قوت میں منتقل ہو گیا تھا گرمی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی نظر یہ قائم بھی کرنا ہے تو میری رائے میں تو یہ ہونا چاہئے کہ آہستہ پڑھتے وقت گرمی کی زیادتی کی وجہ وہ باز رکھنے والے اعمال ہیں جو زور سے پڑھتے وقت موجود نہیں ہوتے۔ ارادہ کے باب میں ہم دیکھیں گے کہ سادہ مرکزی عمل جب ہم سوچتے ہیں تو ہم کو بولنے پر آمادہ کرتا ہے۔ خاموشی سے خیال کرنے میں ایک روک کی اور ضرورت ہوتی ہے۔ شہداء میں شف صاحب نے اس موضوع کو لیا اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں تاکہ تھرمامیٹروں کے جلد کے پاس رکھنے سے جلد کے دماغی تغیرات کی بنا پر غلطی کا امکان جو ہوتا ہے وہ نہ رہے۔ جب ان کو سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے۔ کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اس کی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا۔ لیکن جب کاغذ پر گوشت کی ایک بوٹی چسکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا اور دیگر اعتباراً سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اس قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا ہے کہ جس قسم کی

حس بھی پیدا کی جائے دونوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ ڈاکٹر آرڈیلو ایٹمڈون نے اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے نہایت ہی عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ ٹوڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسک رکھتے ہیں اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فرنیٹ سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکبوں کے مطابق ہوتے ہیں جن سے فریر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر انھیں حرکات کو منسوب کیا ہے۔ صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ گھبراتے ہیں تو

فاسفورس اور دماغی فعلیت کے ساتھ کیمیاوی عمل ہو نا ضروری ہے لیکن اس کی صحیح نوعیت کے متعلق قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں

فکر

ہے۔ کالسٹریں اور کریٹین دونوں ایسی چیزیں ہیں جو خارج

ہوتی ہیں اور دونوں دماغ کے اندر پائی جاتی ہیں۔ یہ موضوع دراصل نفسیات سے نہیں بلکہ کیمیا سے تعلق رکھتا ہے اور میں اس کو یہاں صرف اس لئے بیان کرتا ہوں کہ دماغی فعلیت اور فاسفورس کے تعلق کے متعلق جو ایک مشہور مفالط ہے اس کے متعلق ایک حرف کہہ دوں۔ اگر فاسفورس نہ تو فکر نہ ہو نہ اس میں جرمی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا کہ اور تمام کیمیاوی اجزاء میں سے فاسفورس کو کیوں انتخاب کیا جائے۔ یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہے کہ اگر پانی نہ تو فکر نہ ہو کیونکہ اگر دماغ ایک سخت خشک ہو جائے یا اس میں نمک نہ رہے تو فکر اسی طرح ختم ہو جائیگا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے۔ امریکہ میں فاسفورس کے مفالط نے پروفیسر ایل ایکسیر کے اس مقولے (اب نہیں معلوم کہ یہ صحیح طور پر منسوب کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ پھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین



ہوتے ہیں، کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب کے سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے ثابت کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی مستقیم تعلق دریافت کرنا محض نامکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں پیشاب سے معمول سے کم فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضطحال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ فاسفورس کو ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی دوا ہے۔ لیکن جسم کے اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ برائیں یہ مفید بھی بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جونا سلف فاسفورس کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتی ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کالسطرین کرٹین انتھین جو کبھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر فیصلی کا غدد ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں جس کا کسی طرح سے بھی اس پختہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی بادی رطوبات کے ہمراہ ہوتا ہے۔

عام دماغی عضویات کی ایک خصوصیت باقی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔ میرا مطلب اس سے دماغ کی عادات اکتساب کرنے کی قابلیت سے ہے لیکن اس پر میں علیحدہ باب میں بحث کروں گا۔

# باب

(۴)

## عادت

جب ہم جاندار مخلوقات کو خارجی زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو جو چیز ہم کو سب سے پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ یہ کہ یہ عادتوں کے پلندے ہوتے ہیں۔ وحشی حیوانات میں روزمرہ کا معمول پیدائش کے وقت سے ہی اس کی فطرت میں ہوتا ہے۔ اہلی جانوروں اور خصوصاً انسان میں یہ بڑھی حد تک تربیت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جن عادتوں کے خلقی رجحان ہوتے ہیں ان کو جبلتیں کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو جنسیں اکثر اشخاص تربیت کی بنا پر کرتے ہیں افعال عقلی کہا جاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عادت زندگی کے بہت بڑے حصے کو محیط ہے، اور جو شخص ذہن کے خارجی مظاہر کے مطالعہ میں مصروف ہے، اس کو شروع ہی میں اس کی تعریف کر لینی چاہئے اور اس امر کو واضح طور پر متعین کر لینا چاہئے کہ اس کی حدود کیا ہیں؟

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اہل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف عنصری قسمیں اپنے اعمال و رادت میں عمل کرتی ہیں مگر عالم حیات میں عادتیں

اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص کی جبلتوں میں واقعات کے لحاظ سے تغیر ہو جاتا ہے۔ سالمانی فلسفہ کی رو سے تو مادہ کے ہر عنصری ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا داخلی تناؤ سے ہر گھنٹے میں وہ ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزاء منتقل ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ چمچی ہوئی اور نکڑتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ میں بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا بڑا آتش گیر ہو سکتی ہے یا پسترجم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبت سست ہوتی ہیں۔ ایسا مادہ ایک مدت تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیر کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ ایسی شے پر نسبت پائیدار حالت ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے بلاتال ہم اس کو اپنا مقدمہ اول بنا کر دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے جس کے یہ اجسام بنے ہوئے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے کہ عضویات و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنفین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت و حقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ یہ اکتسابی عادات کے مائل غیر ذی روح مادہ کی

عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیولیون ڈی مونٹ (جن کا مضمون عادات پر شاید سب سے زیادہ فلسفیانہ بیان ہے) جواب تک شائع ہوا کرتے ہیں:

”اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اس کے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور یہ تغیر اس کی ایک نئی عادت ہو جاتی ہے۔ قفل کچھ دنوں کے استعمال کے بعد اچھی طرح پھرتا ہے۔ ابتداءً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منطقی عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ محنت عادت کی نوعیت اصلی کی بنیاد پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک نتیجہ کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے علت خارجی کی کم مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔ سارنگی کے سُر عمدہ بجانے والے کے ہاتھ میں بہتر ہو جاتے ہیں کیونکہ لکڑی کے ریشے ایسی عادات ارتعاش پیدا کر لیتے ہیں جو ہم آہنگی کے علائق کے مطابق ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے قابل ماہرین فن کے آلات کی قدر و منزلت بہت ہوتی ہے۔ پانی بہتے بہتے اپنے لئے راستہ بنا لیتا ہے جو اس کے بہاؤ کے ساتھ گہرا اور وسیع ہو جاتا ہے۔ بہاؤ کے کچھ عرصہ رک جانے کے بعد جب پھر یہ جاری ہوتا ہے تو پھر اسی راستے کو اختیار کر لیتا ہے جو اس نے پہلے ہٹا یا سٹھا۔ یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیا کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستے بناتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی تہیجیات ہوتے ہیں تو ان حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے۔“

کچھ نظام عصبی ہی رہے موقوف نہیں ہے۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلن جلن سردی گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا۔ جس جھنجھے یا ایک دفعہ سوچ اگئی ہو جو پچھپچا ایک بار اتر گیا ہو اس میں سوچ آجانے اور اس کے

اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر دوج مفاصل یا نقرس کا دورہ پڑ چکا ہے جو انفی پر دے ز کام کے مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ ہو گا تو ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہو گا۔ حتیٰ کہ علالت صحت کی مستقل جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اگر دوا کے زور سے چند حملے روک دئے جاتے ہیں تو پیچہ قوت خود کراتی ہے اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی دوج اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبت ظاہر امثلہ کو لو دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں یا جنہیں محض غصے کی شکایت یا چڑچڑ بے پن کی عادت ہوتی ہے، ان پر اکثر اوقات انوطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں جو ایک بار غلط راستے پر لگا دئے گئے تھے؟

کیا ہم اس امر کا تصور کر سکتے ہیں کہ ایسے اعضا کے داخلی طبیعی تغیرات کس قسم کے ہو سکتے ہیں جن کی عادتوں نے اس طرح نئے راستے قائم کر لئے ہوں۔ بہ الفاظ دیگر کیا ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کس قسم کے میکائیکی واقعات پر ”تغیر عادت“ کی ترکیب جب اس کو نظام عصبی پر استعمال کیا جاتا ہے، حاوی ہوتا ہے۔ یقیناً اس کا ہم کوئی واضح و متعین تعقل نہیں کر سکتے۔ لیکن ہمارا جو معمولی علمی طریقہ ہے کہ ہم ہفتہ اکثر اتی واقعات کی مرئی مادی اشیا کی تشیل پر تفسیر کر لیا کرتے ہیں اس سے ہم آسانی کے ساتھ ان اعمال کا جو طبیعی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں مجروح اور عام خاکہ تیار کر سکتے ہیں۔ اور جب ایک بار کسی قسم کی میکائیکی تفسیر کا امکان نہ ہو جاتا ہے تو علم میکائیک اپنی موجودہ حالت میں اس معاملہ پر اپنی ملکیت کا نشان لگا دیگا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہو گا کہ کبھی نہ کبھی اس معاملہ کی صحیح میکائیکی توجیہ دستیاب ہو جائیگی؟

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جائے کی قوت کا نتیجہ ہیں بیہات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکائیکی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا

ان قوتوں میں کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہو کر رہے ہیں۔ کیونکہ فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سروس کے ذریعہ۔ قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروس ہی کے متغیر تہج ہوتے ہیں۔ جب تہج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے۔ اب جو کچھ یہ تہج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے توجہات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ مچھ نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح (مثلاً سمنانے یا جیوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت) میکانیکی اعتبار سے اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی، اور اگر تشبیہ اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گا۔ پیچیدہ ترین عادیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چکر زیادہ تشبیہ کے ساتھ بیان کرنے لگیں اسی نقطہ نظر سے ایسے سلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منتظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو سلسل طور پر پہنچ کر دیتا ہے یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے پہنچ بن جاتا ہے یہاں تک کہ آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔ دستور میکانیکی سلسلہ صرف یہ ہے کہ ایک سادہ انعکاس یا راستے کے ایک نظام عصبی میں ابتداء بینے کی کیونکر توجیہ کی جائے۔ یہاں بھی اور بہت سی صورتوں کی طرح سے یہ پہلا فیئر ہوتا ہے۔ کیونکہ کل نظام عصبی ایسے راستوں کا نظام ہے جو حسی آغاز سے عضلاتی ماعدہ دی دوسرے انجام تک جاتے ہیں۔ ایک عصبی تہج جب ایک راستہ سے گزر چکتا ہے تو اس کے متعلق یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ یہ اور راستوں کے

قوانین پر عمل کریگا جن کو ہم مانتے ہیں اور پہلے سے زیادہ واضح و قابل گذر ہو جائیگا، اور ہر بار جب اس پر یہ تہوج گذرے گا تو اس کا اعادہ ہو گا۔ جن مزاحمتوں نے اس کو پہلے راستہ بننے سے روک رکھا ہو گا وہ ایک ایک کر کے رفتہ رفتہ صاف ہو جاتی ہیں، یہاں تک کہ آخر کار یہ ایک باقاعدہ گذر گاہ بن جائے گا۔ یہی ہمیشہ اس حالت میں ہوتا ہے جہاں ٹھوس یا سیال چیزیں ایک راستے پر سے گذرتی ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس حالت میں جبکہ گذرنے والی شے محض ترتیب نو کی ایک لہر ہوتی ہے اور ایسے مادہ میں سے گذرتی ہے جو اپنی جگہ سے ہٹتا نہیں بلکہ محض اس میں کیمیاوی تغیر ہو جاتے ہیں یا ایک جگہ ٹھوم جاتا ہے یا ایک خط میں مٹش ہو جاتا ہے ایسا کیوں نہ ہو۔ عصبی تہوج کے متعلق سب سے زیادہ معقول اور سمجھ میں آنے والے جو نظریات ہیں وہ اس کو کچھ اس قسم کی ترتیب نو کی لہر کا گذر گاہ بتاتے ہیں، اگر راستہ کے مادہ کا صرف ایک جزو از سر نو ترتیب پائے اور اس پاس کے حصوں میں کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ان کا مجموعہ ایسے رگڑ کی کیونکر مزاحمت کر سکتا ہے اور اس کے توڑنے اور اس پر غالب آنے کیلئے ترتیب نو کی بہت سی لہروں کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ اگر ہم خود راستے کو عضو کہیں اور ترتیب نو کی لہر کو فعل تو ظاہر ہے کہ وہ صورت ہوگی جو فرانسیسی کے مشہور ضابطے سے ظاہر ہوتی ہے (وہ عمل جو عضو کیلئے موزوں ہوتا ہے) پس اس امر کا تخیل کرنے سے کوئی بات سہل تر نہیں ہے کہ کس طرح سے جب ایک تہوج ایک بار ایک راستے سے گذر چکتا ہے تو دوسری بار اس کا اس راہ سے گذرنا سہل تر ہو جاتا ہے۔ مگر کونسی شے اس کو پہلی بار گذر جانے دیتی ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت ہم صرف نظام عصبی کے عام تعقل سے کام لے سکتے ہیں کہ یہ مادہ کا ایک ٹوہ ہے جس کے مختلف اجزاء متواتر مختلف تناؤ کی حالت میں رہتے ہیں اور ہر وقت اپنی حالتوں کے مساوی کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو نقطوں کے مابین یکسانی جس راستے سے بھی ہوا ابتدا و بہت دشوار معلوم ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ اس نظام کا ایک نقطہ



فی الحقیقت یا بالقہ بہت سے راستوں سے ہو سکتا ہے اور چونکہ تغذیہ کے عمل میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس لئے ممکن ہے اکثر اوقات راستے رک جایا کریں اور تموجات کو غیر معمولی راستوں سے گذرنا پڑے۔ اس قسم کا غیر معمولی راستہ نیاراستہ ہو گا جس پر اگر متواتر سفر ہو تو نئی معکوس قوس کی ابتدا ہو جائیگی۔ یہ سب غایت درجہ مبہم ہے اور اسکے معنی یہ کہنے سے کچھ زیادہ نہیں ہیں کہ نیاراستہ ایسے اتفاقات سے قائم ہو سکتا ہے جو عصبی مادہ میں پیش آسکتے ہیں۔ لیکن یہ مبہم ہونے کے باوصف ہماری حکمت کا اس بارے میں آخری لفظ ہے۔

یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بچان مادہ کے تغیرات کی نسبت بہت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ مسلسل طاقت پہنچاتا رہتا ہے۔ بعض اوقات وہ اصل ساخت کو تقویت دینے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم خنک جاتے ہیں اور اس وقت ہم اس شوق کو جاری نہیں رکھ سکتے۔ لیکن ایک یا دو دن کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں اس کام کے کرنے کی جو قوت پیدا ہو جاتی ہے وہ بعض اوقات خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کانئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی اور برف پر چلنا آسانی میں سیکھتے ہیں۔

ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں۔

”اس بات کا عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ خاص رجحانات پیدا کرنے کے لئے ہر قسم کی تربیت اس وقت زیادہ موثر بھی ہوتی ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ پائیدار ہوتا ہے جب یہ بجائے جوانی کے جسم کے نشوونما کے زمانہ دیجاتی ہے۔ اس قسم کی تربیت کا نتیجہ عضو کے اس رجحان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نشوونما اس حالت کے مطابق ہوتا ہے جس طرح اس سے کام لیا جاتا ہے مثلاً جو لوگ شروع سے

ورزش اور جہناں تک کرتے رہتے ہیں ان کے خاص خاص عضلات کی جہت بڑھ جاتی ہے مفاصل میں انتہا درجہ کی چستی اور لچک پیدا ہو جاتی ہے۔ جسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس کی تعمیری فعلیت کل دوران زندگی میں اتنی ہو جتنی کہ دماغ کے عقوددی مادہ کی ہوتی ہے۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں خون پیدا جاتا ہے۔ یہ بھی ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ عصبی جوہر اپنی اصلاحی قوت کے اعتبار سے بھی ممتاز ہوتا ہے۔ لہذا تھک جہاں اور ریشوں کے نقصانات مثلاً غضلی ریشوں کے جو اپنی مخصوص سماعت اور افعال سے ممتاز ہوتے ہیں، ان کی اصلاح و تلافی ادنیٰ اور کم خصوصاً مادہ سے ہوتی ہے، برضلاف اس کے کہ عصبی جوہر کی اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ پورا ریشہ ہی از سر نو پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ بھرتے ہوئے زخم تازہ جلد کی جیسی جلد کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دی گئی ہو اور جو کچھ عصبی تسلسل اعصاب میں خلل پڑ جانے کی وجہ سے بے حس ہو گئی ہو۔ اس از سر نو پیداائش کی سب سے زیادہ عجیب و غریب مثال ایم براؤن سیکر اور دس کے اختراعات کے نتائج کی ہے جو انھوں نے تنخاع کے تدریجی عود کے متعلق اس کے بالکل برعکس ہو جانے کے بعد کئے ہیں۔ اور یہ اس طرح سے ہوا ہے کہ اس سے کل یا تنخاع کے پچھلے حصے اور ان اعصاب کی جو اس سے جڑتے ہیں از سر نو پیداائش کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ مقطوعہ سطحوں کا طرح جانا۔ از سر نو پیداائش اس تعمیری تغیر کا ایک خاص منظر ہے جو نظام عصبی میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ عقل کی آنکھ پر یہ بھی اسی طرح سے ظاہر ہے کہ اس کی ذاتی فعلیت سے جو عصبی ریشے ضائع ہوتے ہیں ان کی جگہ بھی نئے ریشے پیدا ہوتے ہیں، جنکے جس طرح کہ احساس کی آنکھ پر یہ روشن ہے کہ اس قسم کی اصلاح و تلافی ایسے مادہ کے نقصان کو پورا کرتی ہے جس کو بیماری یا ضربہ وغیرہ سے گزند پہنچ جاتی ہے۔“

اب ہم نظام عصبی کی اس مسلسل اور فعلی تبدیلی میں اس عام اصول کے ساتھ ایک نہایت ہی نمایاں مطابقت دیکھتے ہیں جو کل جسم کے تغذیہ سے

ظاہر ہوتا ہے کہ چونکہ اولاً تو یہ ظاہر ہے کہ ایک خاص نمونہ کی ساخت کی پیدائش کا رجحان ہوتا ہے اور یہ نمونہ مخصوص نوع ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اکثر اوقات اس کی ایک خاص صورت ہوتا ہے جسکی خصوصیت والدین میں سے ایک یا دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ مگر یہ نمونہ زندگی کے ابتدائی ایام میں خاص طور پر یہ تغیر قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے جس میں نظام عصبی (اور خصوصاً دماغ) کی فعالیت بہت زیادہ ہوتی ہے، اور تعمیری عمل بھی اسی اعتبار سے بہت سریع ہوتا ہے۔ اس تغیر پذیری کا اظہار اس مشینری کی پیدائش سے ہوتا ہے جس سے ثانوی از خود ہونے والی حرکات مقرر ہو جاتی ہیں اور جو انسان میں ان حرکات کی جگہ لیتی ہیں جو اکثر حیوانوں میں خلقی ہوتی ہیں اور اوراک حسی کی ان اشکال کا اکتساب ہوتا ہے جو اور حیوانوں میں واضح طور پر جلی ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اس تربیت نفس کے دوران میں ایک نئی عصبی مشینری کا نشو و نما ہوتا ہے جو اس عصبی مشینری کے مطابق ہوتی ہے جس کو ادنی حیوانات اپنے والدین سے میراث میں پاتے ہیں۔ پس تعمیر نو جو جسم کی بقا کے لئے ضروری ہے اور جو اس زمانے میں خاص سرعت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کے نقشہ میں ہر وقت تغیر ہوتا رہتا ہے اور اس طریق پر اس کا وہ تمام حصہ جو حس و حرکت کی خارجی زندگی کی نگرانی کرتا ہے اور جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے جوانی کی عمر میں ان عادات کا منظر بن جاتا ہے جو انسان نے نشو و نما کے زمانہ میں اکتساب کی ہیں۔ ان عادات میں سے بعض نسل میں عام طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو افراد کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ پہلی قسم کی عادات (مثلاً سیدھا کھڑا ہو کر چلنا) عام طور پر اکتساب کی جاتی ہیں سوائے ان حالتوں کے کہ کوئی جسمانی نقص مانع ہوتا ہے۔ دوسری قسم کی عادات کے لئے خاص قسم کی تربیت ضروری ہوتی ہے اور جو عموماً جس قدر جلد شروع کی جاتی ہے اتنی ہی موثر ہوتی ہے (جیسا کہ ان حالات میں نمایان طور پر معلوم ہوتا ہے جن میں اوراکی اور حرکتی قوتوں کی ایک ساتھ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب نشو و نما کے زمانہ میں یہ اس طرح ترقی کر جاتی ہے کہ جوان ہو کر وہ انسان کی ساخت کا جزو بن جائے تو اکتسابی مشینری اس

بعد سے معمولی تغذیہ کے اعمال سے باقی رہتی ہے اور طویل تعطیل کے بعد بھی جب ضرورت ہوتی ہے تو عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہے۔

”جو بات حیوانی زندگی کی عصبی مشینری کے متعلق اس قدر وضاحت کے ساتھ صحیح ثابت ہوئی ہے وہ اس زندگی کے متعلق بھی صحیح ہی ہو سکتی ہے جو ذہن کی خود حرکت زندگی کی گہرائی کرتی ہے۔ کیونکہ (جیسا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ) نفسیات کے مطالعہ سے اس سے زیادہ اور کوئی یقینی نتیجہ مرتب نہیں ہوا ہے کہ ذہنی عمل میں بعض یکسانیاں ہیں جو جسمانی عمل کے اس قدر مطابق ہیں کہ ان کے اندرونی تعلق کو احساس و فکر کی مشین سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جو اسی قسم کے حالات میں حس و حرکت کے ساتھ عمل کرتی ہے۔ نفسیات کے اصول ایٹلاف اور عضویات کے اصول تغذیہ محض اس عام طور پر مسئلہ حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں (اول الذکر ذہنی اصطلاحات میں اور آخر الذکر دماغی اصطلاحات میں) کہ ذہنی عمل کا کوئی سلسلہ جس کا اکثر اعادہ ہوا ہوا اپنے آپ کو مستقل و پائیدار بنانے پر مائل ہوتا ہے اس وجہ سے ہم اپنے آپ کو خود بخود ان چیزوں کے فکر احساس و عمل پر آمادہ پاستہیں جن کا ہم انہیں حالات میں پہلے فکر و احساس کر چکے ہیں جن پر ہم عمل کر چکے ہیں، بغیر اس کے کہ ہمارے محسوس طور پر کوئی غرض پیش نظر ہو یا ہم کو نتائج کا پہلے سے اندازہ ہو۔ کیونکہ دماغ کو اس عام اصول سے کہ جسم کا ہر حصہ اپنے آپ کو اس طرز کے مطابق کرنے پر مائل ہوتا ہے جس کے مطابق یہ عمل کرنے کا عادی ہوتا ہے مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ یہ رجحان عصبی کل پر زوں میں خاص طور پر قوی ہو گا، کیونکہ یہ مسلسل تازہ ہوتے رہتے ہیں جو ان کے فعل کا اصلی سبب ہے۔ اس بات میں شک کی گنجائش ہے کہ تصور کی شعور کی ہر حالت جو یا تو بہت قوی ہو یا حس کا عادیہ ہو تا رہتا ہو دماغ پر ایک عضوی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہی حالت آئندہ کسی وقت ایسے اشارہ کے جواب میں جو اس کے پہنچ کرنے کے لئے موزوں ہوتا ہے پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے ایٹلاف کی قوت کو اس قدر عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل

بن گئی ہے۔ اور یہ اس عضویاتی اصول کے بالکل مطابق ہے، کہ نشو و نما کے زمانہ میں دماغ کی تعمیری فعلیت رہبری کے اثرات سے متاثر ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے یہی وجہ ہے جو شے اوائل عمر میں حفظ کر لی جاتی ہے وہ گویا کہ دماغ پر نقش ہو جاتی ہے اس کے نقش کبھی محو نہیں ہونے اگرچہ اس کا شعوری حافظہ بالکل مٹ چکا ہو کیونکہ عضوی تغیر ایک بار نامی دماغ میں قائم ہو جاتا ہے تو یہ معمولی ساخت کا جزو بن جاتا ہے اور تغذیہ اس کو برابر باقی رکھتا ہے یہاں تک کہ ممکن ہے یہ زندگی کے آخر تک زخم کے نشان کی طرح باقی رہے۔“

ڈاکٹر کارپنٹر کے اس جملہ نے کہ ہمارا نظام عصبی ان طریقوں کے مطابق نشو و نما پالیتا ہے جنکے مطابق اس سے کام لیا جاتا ہے فلسفہ حادث کو گویا کوزے میں بند کر دیا ہے۔ اب ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ غشی طور پر یہ اصول انسانی زندگی پر کیونکر منطبق ہوتا ہے؟

اس کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ عادت ایک نتیجہ حاصل کرنے کے لئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے ان کو سادہ و صحیح اور نیکان کو کم کر دیتی ہے؟

دوسرا نکتہ بقدری پردے کو دبانے کے لئے صرف انگلیوں ہی کو ادیر نیچے نہیں کرتا بلکہ اپنے کل ہاتھ باز و اور کل جسم کو بھی حرکت دیتا ہے خصوصاً اس کے سب سے کم سخت حصے یعنی سر کو اس طرح حرکت دیتا ہے کہ گویا وہ

اس سبکچی کو بھی وہاں پکڑنے کے عضلات بھی اکثر منقبض ہوتے ہیں لیکن زیادہ تر تسلیاتی کایقین ہاتھ اور ایک انگلی کی حرکت سے متعین ہوتا ہے۔ اولاً اس کی یہ وجہ

ہوتی ہے کہ انگلی کی حرکت ہی ایسی ہوتی ہے جس کا خیال ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی حرکت اور سبکچی کی حرکت ہی کے ہم مع اس نتیجہ کے جو اس کا کان پر مرتب ہوتا ہے اور اک کی کوشش کرتے ہیں جس قدر کثرت سے اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے اسی قدر سہولت کے ساتھ حرکت وقوع میں آتی ہے کیونکہ جو اعصاب اس میں مصروف ہوتے ہیں ان کی قوت نفوذ بڑھ جاتی ہے؟

در لیکن جس قدر سہولت کے ساتھ حرکت واقع ہوتی ہے اسی قدر خفیف

ہیج کی اس کے عمل میں لانے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس قدر ہیج خفیف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کا اثر صرف انگلیوں تک محدود رہتا ہے۔ ”اس طرح ایسی تسویق جو ابتداء اپنا اثر کل جسم میں پھیلا دیتی تھی یا کم از کم اس کے بہت قابل حرکت حصوں کو متاثر کر دیتی تھی رفتہ رفتہ ایک خاص عضو تک محدود ہو جاتی ہے جس میں یہ چند محدود عضلات میں انقباض پیدا کرتی ہے۔ اس تغیر میں وہ افکار و ادراکات جن سے تسویق کا آغاز ہوتا ہے رفتہ رفتہ حرکی اعصاب کے ایک خاص مجموعہ سے علی التمتس پیدا کر لیتے ہیں۔“

”ہم پھر اس تشبیہ کی طرف لوٹتے ہیں جو کم از کم جزوی طور پر صادق آتی ہے۔ دماغ کو ہر دو کا ایک نظام خیال کر دو جو کہ حیثیت مجموعی بعض خاص عضلات کی طرف مائل ہے لیکن اس طرف پانی کی روائی بہ حیثیت مجموعی کسی حد تک رکا ہوا بھی ہے۔ اس حالت میں پانی کی روائی بہ حیثیت مجموعی اس سمت کی نالیوں کو پر کر چکی اور اس راستہ سے اسٹاٹ کرنا چاہے گی۔ لیکن اگر ان نالیوں کو اچانک پر کر دیا جائیگا تو قبل اس کے کہ پانی اپنے راستہ سے بہہ نکلے یہ ہر طرف کو گناروں پر سے بہہ جائیگا۔ لیکن اگر پانی کی روائی معمولی ہو تو یہ صرف اپنے راستے ہی سے بھیگا۔“

یہی واقعہ بیان فرماتے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جونہی اس کی تسویق جو رفتہ رفتہ اپنے آپ کو عضلات کے مجموعہ تک محدود رکھنا سیکھ چکی ہے شدید ہوتی ہے یہ بڑے غفلی علقوں کی طرف بہہ جاتی ہے۔ وہ مہموز اپنی انگلیوں سے بجاتا ہے اور اس کا جسم سکون کی حالت میں رہتا ہے۔ لیکن جونہی وہ گہرا جاتا ہے تو اس کا کل جسم حرکت کرنے لگتا ہے وہ اپنے سر اور دھڑ کو خاص طور پر حرکت دیتا ہے گویا یہ بھی ایسے عضلات جن سے کہ وہ گنجیوں کو دبانا چاہتا ہے۔“

انسان ان امور کے انجام دینے سے جتنے انجام دیتے ہوئے اس کے عصبی مرکوزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے، بہت زیادہ امور کے انجام دینے کا رجحان رکھتا ہے۔

حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی نقد اور اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شائق کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلی کہتے ہیں: ”اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف مائل نہ کرنا پڑتا تو ہمارے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو کا مجموعہ ہو جاتے اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی۔ ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مصروف رہتا ہے اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت اور توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بیٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار ہوتا جتنا کہ بچہ کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے علاوہ بریں وہ اپنی ان کوششوں سے تھک کر چور ہو جایا کرتا۔ خیال کرو بچہ کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور پھر دیکھو وہ کس قدر ہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے، کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ جہاں ثانوی اثر خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تھکان کے ہو جاتے ہیں اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطرابی حرکات کے مشابہ میں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغزیں حافظہ ہو تو یہ لغو قسم کا حرام مغز ہو گا۔ انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس قسم کے خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔“

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کے لئے ضروری ہوتی ہے کم ہو جاتی ہے۔ اس کو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ا۔ ب۔ ج۔ د۔ س۔ ص۔ ح۔ و۔ ز۔ کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ آ کے واقعہ ہو تو ہی

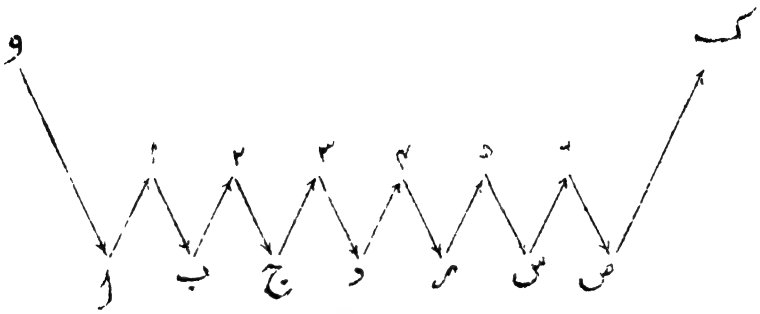
اس طور سے سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں جب ہم چلنا، گھوڑے کی سواری، تیرنا، برف پر چلنا، ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہم کو ہر لمحہ پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری اور بھی علامت سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ شکاری پرندے کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی ہے اور شمشیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پریوں ہی ایک نظر پڑی اور پیانو بجائے والے کی انگلیاں بہت سے سردوں کو بجائیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں، بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کرتے رہتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدی اتارنے کے بعد گھڑی کو کونسا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچ کر جیب سے کنجی نہ نکالی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے جاتے ہیں، لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے۔ پہلے چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ۔ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائیجیم وہ پہلے پہنتا ہے۔ اس کو پہلے ذہن میں اسی فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے فعل ہو جاتا ہے۔ یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے کہ میرے ڈھیرے دروازے کا پہلے کونسا دریچہ کھلتا ہے۔ دروازے کا کونسا دریچہ پہلے کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے۔ بائیں ہاتھ



یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اس کی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے :

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں :

عادتِ فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیالی یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے صحیح معنی میں جو فصل ارادی ہوتا ہے اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک و ارادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادتِ عمل میں محض حس رہبری کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ طبقات، مقابلہ آزاد رہتے ہیں۔ اس کی مندرجہ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائیگی :



شکل نمبر ۲۲

فرض کر دو کہ ۱۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔ عضلی انقباضات کے ایک عادتِ مسلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کر دو کہ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں جیسے بالعموم ان حصوں میں ہوگی جو حرکت کرینگے۔ لیکن یہ آٹکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہکو۔ س امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں جب



خیال میں منہمک ہو کر بجا سکتا ہے۔ حرکات کا عادی سلسلہ براہ راست سروں کے دیکھنے یا آوازوں کے تسلسل کی یادداشت (اگر اس شے کو وہ یاد سے بجا رہا ہو) سے پیدا ہوتا ہے اور ہر حالت میں اس کو خود عضلات کی رہبری کرنے والی حرکات سے مدد ملتی ہے لیکن اسی تعلیم کے اعلیٰ مرتبہ پر ایک مشتاق بیابان بجانے والا شخص دیکھ کر مشکل غم کو بھی بجا سکتا ہے ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکتیں سروں کو دیکھ کر اس قدر جلد عمل کرتی ہیں کہ یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جن عصبی وسائل سے یہ پیدا ہوتے ہیں وہ مختصر ترین راستہ اور گزر گاہ کے علاوہ ہو سکتا ہے۔ اکتسابی رجحانات عمل کی ذیل میں عجیب و غریب مثال درج کی جاتی ہے اس میں اور جبلت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس کا محرک اصلی ارادہ ہوتا ہے یہ مثال رابرٹ ہوڈین نے فراہم کی ہے:

”بصری اور لمبی اور اک میں سرعت پیدا کرنے کے خیال سے اور ردائی حرکات میں صحت پیدا کرنے کے لئے جو ہر قسم کے قریب کے لئے ضروری ہوتی ہیں ہڈیوں نے شروع ہی سے ہوائیں گیندوں کے قائم رکھنے کی مشق کی۔ ایک مہینہ کی مشق کے بعد وہ اس قدر مشتاق ہو گیا کہ ایک وقت میں چار گیندوں کو خلا میں رکھ سکتا تھا۔ اب اس نے اپنے سامنے ایک کتاب رکھی اور جب گیندیں ہوائیں ہوئیں اس وقت اس نے ہاتھ کھینچ کر حصے کی مشق کی۔ وہ کہتا ہے کہ ناظرین کو اس بات کا شاید مشکل سے یقین آئے، مگر میں انھیں ابھی اور متحیر کر دینگا کیونکہ میں نے ابھی تقریباً اس عمل کا اعادہ کیا ہے اگرچہ اس زمانہ کو جب میں نے مشق کی تھی اور اب تک جب کہ میں لکھ رہا ہوں تیس سال گزر چکے ہیں اور میں نے اس دوران میں شاید ایک وفد بھی گیند کو نہ چھوا ہو گا مگر میں اب بھی آسانی کے ساتھ پڑھ سکتا ہوں حالانکہ میں گیندیں ہوائیں ہوں گے“

ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶ تدریجی عضلی انقباضات کے مقدمات کو حوصلوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بعض مصنفین کو ان کے حس ہونے سے بھی انکار ہے۔ اگر یہ حس بھی نہیں ہیں تو یہ صرف مرکزی عصبی تہوج ہو سکتے ہیں جو احساس پیدا کرنے کے لئے تو نہیں مگر حرکت کی جواب کا باعث ہونے کے لئے کافی

ہو جاتے ہیں۔ اس کو فوراً تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہ میسر ارادے نہیں ہیں۔ ارادہ اگر موجود ہوگا تو یہ اپنے آپ کو صرف اس امر کی اجازت تک محدود کر دینا ہوگا کہ یہ اپنے حرکی اثرات صرف کریں۔ ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں:

”ایسے مابعد الطبیعیاتی بھی ہو سکتے ہیں جو اس بات کے مدعی ہوں کہ ایسے افعال جن کا ارادہ ایک خاص نیت سے محرک ہوا ہو اور جو ہنوز کلیتہً اس کے زیر اقتدار ہوں وہ کبھی غیسر ارادی نہیں ہو سکتے۔ اور ایک بار جب ان کا آغاز ہوتا ہے تو پھر یا تو ان کے باقی رکھنے کے لئے نہایت ہی مختصر وقت سے ارادے کی ضرورت ہوتی ہے یا ارادہ شاقول کی طرح سے دو غلوں کے مابین گردش کرتا رہتا ہو (یعنی سلسلہ فکر اور سلسلہ حرکت کے باقی رکھنے کیلئے) مگر یہ ارادی ہی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ارادہ کی نہایت خفیف مقدار کی ان کے باقی رکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو کیا یہ بات اس کے مساوی نہیں ہے کہ یہ اپنی ذاتی قوت سے جاری رہتے ہیں۔ کیا ان حرکات کے عمل میں لانے کے دوران میں جو عادی بن چکی ہیں ہمارے سلسلہ فکر کے کامل تسلسل کا تجربہ مفروضہ گردش کی بالکل تردید نہیں کر دیتا۔ علاوہ بریں اگر اس قسم کی گردش کا دو بھی ہو تو ایسے واقعات بھی ہونے چاہئیں جن میں ہر حرکت بذات خود جاری رہتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی خود حرکتی نوعیت درحقیقت تسلیم کر لی گئی ہے یہ عضویاتی توجیہ کہ حرکت کی مشینری کا نشو و نما دیگر عادی حرکات کی طرح اسے اس طرح سے ہو جاتا ہے جس طرح سے اس سے ابتدا و کام لیا جاتا ہے اور اس حالت میں یہ خود بخود ارادے کی عام نگرانی و اثر کے ماتحت عمل کرتی ہے مشکل سے کسی ایسے مفروضہ کی بنا پر رد کیا جاسکتا ہے جو ہماری فطرت کے ایک رخ کی نوعیت سے کامل لاعلمی پر مبنی ہو۔“

لیکن اگر سلسلہ کی ہر حرکت کے فوری مقدمات کے ساتھ ارادہ کا میز فعل نہیں ہوتا تو کم از کم کسی نہ کسی قسم کا شعور تو ہوتا ہے یہ حسین ہوتی ہیں جن کی طرف ہم کو معمولاً توجہ نہیں ہوتی لیکن جو اگر ہم سے غلطی ہو تو فوراً ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتی ہیں۔ ان حسوں کے متعلق اسٹینڈر کا بیان اقتباس کرنے کے

لائق ہے۔ وہ کہتا ہے چلتے دقت جب ہم بالکل بے توجہ ہوتے ہیں اس وقت بھی ؟

دوسرے کو مسلسل عضلی احساسات کا وقوف ہوتا رہتا ہے علاوہ برائیں ہم کو اس امر کی بعض تسویقات کا بھی ایک احساس ہوتا ہے کہ اپنا توازن قائم رکھیں اور ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ رکھیں۔ یہ امر مشکوک ہے۔ اگر ہمارے جسم کی وضع کے متعلق کوئی حس نہ ہوتی تو ہم اپنا توازن باقی رکھ سکتے۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ اگر ہم کو اس امر کی حس نہ ہوتی کہ حرکت عمل میں آچکی ہے تو ہم ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ کو بڑھاتے اور اس کے نیچے رکھنے کی تسوین کا خفیف سا احساس بھی ہوتا۔ بننا قطعی طور پر سیکانیک معلوم ہوتا ہے اور بننے والی اس وقت بھی بنتی رہتی ہے جب وہ بڑھنے یا دھبے لگنے کے لئے میں مصروف ہوتی ہے لیکن اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے تو وہ مشکل سے یہ جواب دیگی کہ بننا خود بخود ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ یہ کہے گی کہ اس کو اس کا احساس ہوتا ہے، اس کو اپنے ہاتھوں سے احساس ہوتا ہے اور وہ اس طرح بنتی رہتی ہے جس طرح کہ اس کو چاہئے۔ پس بننے کی حرکات ان حسوں سے پیدا ہوتی رہتی اور منضبط ہوتی رہتی ہیں جن کا ان کے ساتھ ایٹلاف ہوتا ہے اور ایسا اس وقت بھی ہوتا رہتا ہے جب توجہ اس جانب نہیں ہوتی ؟

”یہی ہر اس شخص کا حال ہوتا ہے جو بظاہر خود حرکتی طور پر کسی طویل صنعت میں مصروف ہوتا ہے۔ لوہار لوہے کو پیستے وقت اپنے لوہے کو پھرتا رہتا ہے بڑھی رندے کو اٹھاتا رہتا ہے۔ اسی طرح لیس بنانے والا اپنی دھڑکی میں اور جولاہا اپنی ناری میں مصروف رہتا ہے اور یہ سب اس سوال کا اسی طرح جواب دینگے۔ اور یہ کہیں گے کہ ہم کو جوالہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے اس کے ٹھیک طور پر عمل میں لانے کا احساس ہوتا ہے۔“

ان صورتوں میں وہ احساسات جو صحیح افعال کی شرائط ہوتے ہیں بہت خفیف ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ضروری نہیں ہیں خیال کر دو اگر تمہارے ہاتھ کو احساس نہ ہو تو اس صورت میں تمہاری حرکات صرف تصورات کے ذریعہ پیدا ہونگی اور اگر تمہارے تصورات اس طرف سے ہٹ جائیں تو

حرکات کو ٹھہر جانا چاہئے اور یہ ایسا نتیجہ ہے جو شاذ ہی واقع ہوتا ہے؛

بھیر۔ فرض کرو کہ ایک تصور تم کو سارنگی کو بائیں ہاتھ میں لینے پر آمادہ کر دیتا ہے۔ لیکن سارنگی کو مضبوطی سے ہاتھ میں لئے رہنے اور اس کو گرنے نہ دینے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمہارا تصور بائیں ہاتھ کے عضلات کے منقبض رکھنے پر جارہے۔ خود وہ جس جو آلہ کے پکڑنے سے ہاتھ میں پیدا ہوتی ہیں چونکہ ان کا رابطہ پکڑنے کی حرکی تسویق کے ساتھ ہوتا ہے اس تسویق کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں جو اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک احساس باقی رہتا ہے یا جب تک کہ تسویق کسی مخالف شے کی حرکت کے تصور سے دب نہیں جاتی۔

دوسری اس طریق کے متعلق کہا جاسکتا ہے جس طریق پر کہ دامن ہاتھ کمان کو پکڑتا ہے؛ اس قسم کے ہم وقت مجموعوں کے آغاز کے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر شعور خاص طور پر دوسری جانب مصروف ہو جاتا ہے تو ایک حرکت یا تسویق رک جاتی ہے۔ کیونکہ ابتداء یہ ضروری ہوتا ہے کہ رہبر احساسات سب کے سب نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس ہوں۔ شاید کمان بعض عضلات کے ڈھیلا ہونے کی وجہ سے انگلیوں سے پھسل جائے لیکن پھسلنا ہاتھ میں نمی حسوں کے پیدا کرنے کا باعث ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے توجہ ایک لمحہ میں کمان کے پکڑنے کی طرف لوٹ آتی ہے؛

”مندرجہ ذیل اختیار سے اس کی پوری طرح پر وضاحت ہو جاتی ہے۔ جب کوئی شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنی کہنی کو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اس کی داہنی بغل میں ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھے کتاب کے مس سے عضلات اور اس کے جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کو دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مہدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے لیکن چند روز کے مشق کے بعد کچھ بھی ایسا نہیں ہوتا۔

خفیف ترین جس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لیے کافی ہوتی ہے۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ لہذا حرکات کی ایک ساتھ ترکیب اس سہولت کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جس کی بدولت ہم میں عقلی اعمال کے ساتھ غیر تو جہی احساس کے اعمال بھی جاری رہ سکتے ہیں۔ اس سے ہم قانون عادت کے اخلاقیاتی مغاہیم تک پہنچ جاتے ہیں۔

یہ بہت سے اور نہایت اہم ہیں۔ ڈاکٹر کارپنٹر جن کی ذہنی عضویات سے ہم نے اقتباس کیا ہے انہوں نے اس اصول پر نہایت زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”ہمارے اعضا جس طرح سے ان سے کام لیا جاتا ہے ویسے ہو جاتے۔ انہوں نے اس اصول کے نتائج پر اس تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ ان کی کتاب کو محض اسی بنا پر ایک تعمیری یا دوکار کہا جائے تو بجا نہ ہو گا۔ اس لئے اگر ہم بھی اس قسم کے بعض نتائج بیان کر دیں تو کچھ بجا نہ ہو گا۔“

عادت طبیعت ثانی ہوتی ہے عادت دس گونہ طبیعت ہوتی ہے“ کہتے ہیں کہ ڈیوک آف ولنگٹن نے یہی بہ آواز بلند کہا تھا۔ اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کے قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے۔ اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل اُلٹ جاتے ہیں۔

پروفیسر مکسلی ایک کہانی لکھتے ہیں یہ اگرچہ صحیح نہ ہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ باب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا۔ ایک مندرے نے اس کو دیکھا اور ایک دم کہا اٹھیں اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے جھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جز بن گئے تھے۔

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پالتو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے وہ

اپنے فرائض جن کو انھیں سکھا دیا جاتا ہے بلا شک و شبہ اور بے جھجک انجام دیتے ہیں۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا۔ جو لوگ قید خانے میں بڑھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا اس کی وجہ سے ایک شیر اپنے پچھرے کے ٹوٹ جائیگی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔ لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پچھر پچھرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی دقت کے ہاتھ آگیا۔

پس عادت سو سائٹی کا عظیم الشان توازن پیدا کر اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ سب کو انتظام قانون کے حدود میں رکھتی ہے یہی امر انکو غریبوں کے حاسدانہ حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑ لے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی چھیرے اور ملاح کو کرڈاکے کی سردی میں سمندر پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جھونپڑے ڈلاتی ہے۔ یہ ہم کو صبح اور بر فانی علاقے کے لوگوں کے حملے سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی کشمکش حیات کو اتمام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اس پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے۔ اور کسی شے کے شروع کرینکا وقت نہیں رہتا۔ پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان وکیل نوجوان ڈاکٹر اور وزیر پر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جنم جاتی ہے اور انسان کا ایسا جنم جاتی ہے کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی استینوں کے شکن کو نہیں بدل سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پسترنکی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے، اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔



اگر ہمیں سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو ہمیں کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں۔ مثلاً آواز۔ تلفظ حرکات سکنت، انداز کلام۔ بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اُس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی ہوجہ نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی روپیہ کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدا نشی شرفا کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کشش کی طرح سے قوی اُس کو اپنے حلقہ میں رکھتا ہے۔ اُس کی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسی سال گذشتہ تھی اور یہ بات تادم مرگ اُس کے لئے راز ہی رہتی ہے کہ اُس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے لمبائی ہیں؟

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری یہ ہے کہ نظام عصبی کو مستحکم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک منہ اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اُس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادی بنائے۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے بچے جس طرح دبا سے بچا جاتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بد بخت شاید ہی کوئی ہو جس کو تنوں کے علاوہ اور کسی شے کی عادت ہی نہ ہو۔ جس کو ہر بار سگا جلاتے چائے پیتے وقت اٹھتے بیٹھتے وقت غرض کہ ہر کام کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدھا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرتے ہیں گزر جاتا ہے جن کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہئے تھی۔

گویا اس کے شعور کے لئے باکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلین میں سے کسی کے اس قسم روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہیں بنے ہیں تو اس لمحہ سے اس کو ان کی خبر لینی چاہئے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت ہی عمدہ عملی باتیں بتائی ہیں۔ ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرتے یا پرانی عادت کو چھوڑتے وقت ہم کو ناہامکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو فکر و محنت میں ایسی حالت میں مصروف کرو جو نئی عادت کے لئے مفید ہو۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے باکل سنانی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو علی الاعلان قسم کھا لینی چاہئے۔ مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ۔ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائیگا کہ اس کے ٹوٹنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ ہر وہ دن جو اس نہ ٹوٹنے پر گزرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا تشاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاکہ کے اس بیٹے کے گرجانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرجانے سے اتنا تاکہ کھل جائیگا جو کئی مرتبہ کے لیٹنے سے پورا ہوگا۔ مسلسل تربیت بھی نظام معینی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں:

”اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری

ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے تا آنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

ابتداء میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے۔ پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے۔ برخلاف اس کے فنونِ باطنی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے ہمت بندھا سکتے ہیں۔ ایک شخص نے گوئیٹہ سے ایک اہم امر کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ مگر قوتِ بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئیٹہ نے کہا کہ تم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمیشہ کرنے کی ضرورت ہے۔ گوئیٹہ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی نے جو اسے اپنی زندگی میں نصیب ہوئی رہی اس کے جذبات پر کیسا اثر کیا۔ پروفیسر لومان جس سے میں نے یہ قصہ اقتباس کیا ہے کہتے ہیں کہ وحشی اقوام کی شکست کا باعث وہ یا یوسی ہوئے ہے جو ان کو یورپین اقوام کے مقابلہ اپنی کامیابی کی نسبت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ نووارد زندگی کے بڑے بڑے کام انجام دیتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی قدیم عادات کو چھوڑ بیٹھتے ہیں اور نئی عادات اکتساب نہیں ہوتیں۔ اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب کو بدترین چھوڑنے سے متعلق ہے اور جس کے متعلق اباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو کیا جائے۔ تاہم اس امر کے متعلق ماہرین متفق ہیں کہ اگر ممکن ہو تو نئی عادت ایک دم اکتساب کرنا بہترین طریقہ ہے۔ لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں اس قدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو چھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آسائش و آرام کے لئے اختیار کرے۔ خواہ ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی یا کسی خاص وقت اٹھنے کی کام کرنے کی، بہترین طریقہ یہ ہے کہ قدیم عادت کو چھوڑ کر نئی عادت کو یک لخت اختیار کر لیا جائے۔ ایسا کرنے سے

بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جس کو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مرجاتی ہے؟

”انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے دائیں بائیں دیکھے بغیر بلا خوف و خطر چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا غم کرتا ہے اس کی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ سلسلہ پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں۔ ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق بہم پہنچانا ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے سیرا آسکتی ہے؟“

مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اصول کا اور اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ جو غم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیداکرنے کا تمھیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ۔ غیر اہم رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے:

”دو عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ نیو ریٹھو سکتا ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گونہ بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہونگے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہونگے۔“

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو اور اس کے عواطف و وجدانات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے کہ محض نیک ارادے و نیک کی طرف لیجاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں اس کا بالکل مرہی نتیجہ ہیں۔ چنانچہ جے ایس مل لکھتا ہے سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال سلسل

واقع ہوتے ہیں، رجحان عمل عادت بن جاتا ہے۔ اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ غراکم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے۔ بے عزت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔ روسو اس قسم کی سیرت کی دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرس کی ماٹوں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو اور اپنے بچوں کو خود پالو۔ لیکن خود اس کی اولاد لاوارثوں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں ہر شخص جب کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس شے موقع عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں سے ملی ہوئی ہوتی ہیں لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو صرف محدود متفرع حالت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور ٹھنڈی دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیطاں پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹھنڈی میں بیٹھی ہوئی نقلی اور فرضی اشخاص کی معیبت پر رو رہی تھی اور اس کا کوچاں باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا۔ اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گالتے ہیں اور نہ ان کو گالنے کا سلیقہ ہوتا ہے ان کی گالنے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گالنے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جن کا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گالنے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جس کا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجہ کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی کی کمرے سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسروں کیلئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گذر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گذر جانے کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے خجکیں تو قبل اس کے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم سے مفقود ہو جائیگی۔ اور اگر ہم اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو یہ فوراً ہی منتشر بھی ہو جائیگی۔ آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں۔ کونسے دماغی اعمال کے یہ مطابق ہیں اس کا ہمیں علم نہیں۔ اس امر کے باور رکھنے کی کہ یہ دماغی انحال پر مبنی ہوتے ہیں اور خالص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کسی حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت کو روز آ نہ تھوڑی بہت مشق سے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف ایسے کر لیا کرو جن کو کرنے کو تمہاری طبیعت نہ چاہتی ہو۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور دلاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال نیمکی قسط کی سی ہے جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کے متعلق ادا کرتا ہے۔ اس قسم کی ادائی سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ مایانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائے گا یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنالیتا ہے جب اس کے گرد و پیش کے لوگ امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہونگے جب اس کے کمزور ساتھی اس طرح تباہ ہو جائیں گے جس طرح بھٹی میں گھانسن پھونس بلکہ خاک سیاہ ہو جاتی ہے وہ اپنی جگہ پر پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا۔

پس ذہنی شرائط کا عضو یا قی مطالعہ اصلاحی اخلاق کا نہایت ہی قوی معاون ہے۔ کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اس قدر سخت

نہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جس کو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات  
 و سیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس  
 کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگے تو  
 وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت  
 خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری، پھر اس کو کسی طرح بدل نہیں سکتے۔ نیکی  
 اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن  
 کے ڈرامے میں مخمور پووانا نکل ہر لغزش کو یہ کہہ کر مالتا ہے کہ اس دفعہ  
 کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو  
 شمار نہ کرے مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اس کے اعصاب کے خدایا میں  
 عصبی ریشے اس کا شمار کر رہے ہیں۔ وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اس  
 کو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے تو اس کو اس  
 کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ صلیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی محو نہیں ہوتا۔  
 اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں جس طرح  
 ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بناتے ہیں اسی طرح ہم اخلاقی حلقہ میں منفرد  
 افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور ولی بھی بناتے ہیں اور  
 علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم بھی بناتے ہیں۔ کسی نوجوان کو اپنے علم  
 کے انجام کے متعلق پریشان نہونا چاہئے۔ اس کا شعبہ کوئی بھی ہو۔ مگر کام کر کے  
 ہر گھنٹہ میں وہ ایمان داری سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے  
 اس کو یقین کر لینا چاہئے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو کیتاے روزگار  
 اور فرد عصر دیکھے گی جس قسم کے کام میں وہ مصروف رہتا ہے اسکی جزئیات  
 میں قوت امتیاز اس کو نہایت خوشی کے ساتھ ایسی دولت بخشدیگی جو کبھی  
 اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے سے ذہن نشین کر لینی چاہئے اس  
 اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں ہوشکلات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں  
 اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اتنی  
 پیدا نہیں کی پڑ

# باب ۵

(۵)

## سیکانیکی نظریہ

کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی کہ نصف کروں کے افعال کی تشریح کرتے وقت ہم نے جسمانی اور ذہنی دونوں زندگیوں سے استعارے اخذ کر کے استعمال کئے تھے ایک مقام پر تو یہ کہا تھا کہ حیوان نے غیر متعین اور ناقابل قیاس روایات عمل کیں۔ اور دوسری جگہ یہ کہا تھا کہ وہ مستقبل کی بھلائی اور برائی کے ملحوظات سے متاثر تھا، یعنی اس کے نصف کروں کو کبھی تو حافظے تصور است اور ذہنی حس کا مرکز خیال کیا تھا اور کہیں ان کو اس کے ذہنی آلات میں محض ایک پیچیدہ اضافہ خیال کیا گیا تھا۔ اس قسم کا تذبذب ایسے سوالات کے متعلق معمولی گفتگو کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اب ضرورت ہے کہ میں اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جاؤں اور ان متعلیوں کو مطمئن کروں جنہوں نے دوران گفتگو میں کٹھن کا اشارہ تو محسوس کیا تھا، مگر جو غالباً اسی وقت سے میرے طرز عمل سے غیر مطمئن تھے؛

فرض کرو کہ ہم اپنی نظر کو ایک ہی سطح کے واقعات تک محدود رکھتے



ہیں اور فرض کرو کہ وہ جسمانی سطح ہے۔ کیا عقل و ذہانت کے تمام منظر ہر کی کامل طور پر تشریح نہیں کی جاسکتی۔ وہ ذہنی تشنالات وہ ملحوظات جن کا کہ ہم نے ذکر کیا تھا غالباً ایسے عصبی اعمال کے بغیر پیدا نہیں ہوتے، جو ان کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور غالباً ہر ایک کسی ایک عمل کے مطابق ہے، اور باقی تمام سے مختلف ہے۔ یہ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات کتنا ہی طویل اور لطیف امتیازات والاکوں ہوں، دماغی حوادث جن کا سلسلہ اس کے پہلو بہ پہلو ہوتا ہے، دونوں اعتبار سے بالکل اس کے مطابق ہونا چاہئے اور ہمیں ایک ایسی عصبی مشینری فرض کرنی چاہئے جو اپنے مالک کے ذہن کے تخفیف ترین پہلوؤں کا دوسرا رخ پیش کر سکتی ہو۔ ذہنی پیچیدگی کسی حد تک بڑھ جائے، مگر اس مشینری کی پیچیدگی بھی بالکل ویسی ہونی چاہئے۔ ورنہ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے ذہنی واقعات بھی ہو سکتے ہیں، جن کے کسی قسم کے عصبی واقعات مطابق نہیں ہوتے۔ مگر عالم عضویا اس قسم کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ کیونکہ اس سے تو اسکے تمام اعتقادات ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ کوئی ذہنی حالت عصبی حالت کے بغیر نہیں ہو سکتی یہ ایک صورت ہے، جو اصول تسلسل اس کے ذہن میں اختیار کرتا ہے۔

مگر یہ اصول عالم عضویات کو ایک اور قدم اٹھانے پر مجبور کرتا ہے اگر عصبی عمل اتنا ہی پیچیدہ ہے کہ جتنا کہ ذہن ہے، اور اگر نظام ہمدردی اور نفع ادنیٰ میں (جہاں تک کہ معلوم ہو سکا ہے) صرف یہ ہوتا ہے کہ عجز شعوری عصبی عمل ایسے کام انجام دیتا ہے جن کو عقلی کہہ سکتے ہیں، تو ہم کو یہ فرض کرنے سے کونسی شے باز رکھتی ہے کہ جہاں ہم کو معلوم ہے کہ شعور ہے وہاں اور بھی زیادہ پیچیدہ عصبی عمل ہو، جس کو ہم اس کا دائمی ریفق خیال کریں اور اس کو اور محض اسی کو ان تمام عقلی افعال کا فاعل سمجھیں جن کا ظہور ممکن ہے۔ چونکہ ایک خاص درجہ کے پیچیدہ افعال محض میکانیکی طور پر عمل میں آسکتے ہیں تو اور زیادہ پیچیدہ افعال کیوں زیادہ عمدہ مشینری کا نتیجہ نہ ہونے چاہئیں۔ اضطرابی فعل کا تعقل یقیناً عضویاتی نظریہ کی سب سے بڑی

کامیابی ہے۔ اس میں سبالغہ اور انتہا پسندی سے کام کیوں نہ لیا جائے اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ خلاء تو ایسی شین ہے جس سے چند اضطرابی حرکت متعلق ہیں اور نصف کرے ایسی شین ہیں جن سے بہت سی حرکات متعلق ہیں اور اس سے زیادہ فرق نہیں ہے۔ اصول تسلسل ہم کو اس نظریہ کے اختیار کرنے پر مجبور کرے گا۔

مگر اس نظریہ کے مطابق خود شعور کا کیا کام مقرر ہوگا۔ میکانیکی فعل تو اس کا ہوگا نہیں۔ آلات حس دماغی غلایا کو پہنچ کرینگے اور یہ ایک دوسرے کو باقاعدہ عقلی تسلسل کے ساتھ پہنچ کرینگے یہاں تک کہ عمل کا وقت آئیگا، اور اس وقت دماغ کے آخری ارتعاشات پہنچے گی طرف حرکت قبول کریں گے۔ مگر یہ واقعات کا ایسا سلسلہ ہوگا، جو خود بخود بدلتے چلے جائینگے اور جو کچھ ذہانت اس کے ساتھ ہوگی، وہ محض مابعد منظر کی صورت میں ایک جامد مشاہد کی طرح سے ہوگی یا جیسا کہ سٹر ہائسن کہتے ہیں کہ ایک طرح کا جھاگ۔ یا نغمہ جس کی مخالفت یا موافقت خود واقعات پر کوئی اثر نہ رکھے گی کچھ دیر ہوئی ہم نے کہا تھا کہ لمحو طات حیوان کی رہبری کرتے ہیں، مگر ہم کو ایک عضو باقی کی حیثیت سے لمحو طات کا ذکر نہ کرنا تھا۔ بلکہ ہم کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ نصف کرے قشر میں سابقہ متوجہات جو اس سے چھوڑ جاتے ہیں وہ رہبری کرتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

عضو باقی نقطہ نظر سے یہ تعقل اس قدر سادہ اور یکجہ ہے کہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فلسفہ میں یہ اس قدر دیر سے کیوں آیا ہے اور باوجود اس کی تشریح ہو چکی ہے مگر بہت کم لوگوں نے پوری طرح پر اس کے معنی کو سمجھا ہے۔ اسکی مخالفت میں جس قدر زور صرف ہوا ہے وہ زیادہ تر ان لوگوں نے صرف کیا ہے جو اب تک اس کو اپنے متئل میں جگہ دینے سے قاصر رہے ہیں؛ چونکہ صورت حال یہ ہے اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تنقید کرنے سے قبل اس کے سمجھانے کے لئے چند کلمے تحریر کئے جائیں۔

ڈیکارٹ نے سب سے پہلے یہ جرات کی تھی، کہ ایک ایسی کامل  
عصبی مشینری کا تصور کیا جو پیچیدہ اور بظاہر عقلی افعال کو بروئے کار لاسکتی ہو  
لیکن ڈیکارٹ ایک نہایت ہی بے قاعدہ حد بندی کی وجہ سے اسکو انسان  
تاک وسعت نہ دے سکا، اور وہ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ حیوانوں کے تمام  
افعال کی عصبی مشینری ذمہ دار ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ  
اس امر کا مدعی ہے کہ انسان کے اعلیٰ افعال اس کی عقلی "روح"  
کے عمل کے نتائج ہیں۔ یہ خیال کہ حیوانوں کے اندر شعور مطلقاً  
ہوتا ہی نہیں، اس قدر دشوار معلوم ہوتا تھا کہ یہ تیارِ فلسفہ میں  
عجیب و غریب معنی کی حیثیت کے علاوہ اور کسی حیثیت سے  
باقی ہی نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے ترک کر دینے کے ساتھ ہی  
یہ تصور بھی کہ نظام عصبی بجائے خود عقل کا کام کر سکتا ہے جو  
کل نظریہ کا ایک جزو تھا مگر ایسا جزو نہ تھا کہ اس سے جدا نہ  
ہو سکے، لوگوں کے اذہان سے نکل گیا، اور اس سے پہلے  
پھر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوا جب کہ فصل اضطراب ہی  
کے نظریہ کی تحقیق نے اس کے دوبارہ عالم وجود میں آنے کو ممکن کر دیا۔ مگر  
جہاں تک مجھے خیال ہے کہ مشاعرے سے پہلے سٹرھاگسن نے وہ فیصلہ  
قدم نہیں اٹھایا جس میں کہ انہوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ احساسات خواہ  
کتنے ہی بہتر کیوں نہ ہوں مگر ان میں کسی قسم کی علی تاثیر نہیں ہوتی اور ان کو  
ایسی پیچہ کاری کے رنگوں سے تشبیہ دی جس میں کہ نظام عصبی کے واقعات  
کو پتھر وں سے تشبیہ دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ پتھر اپنی جگہ پر ایک دوسرے  
سے قائم ہیں، اور ان رنگوں سے قائم نہیں ہیں جو ان کے اندر ہیں۔  
تقریباً اسی وئٹ سٹر اسپیلڈنگ اور اس سے کچھ عرصہ کے بعد سٹر  
ہکسلے اور کلیفورڈ نے اسی قسم کے نظریہ کو شہرت دی اگرچہ انہوں نے  
اس کی مابعد الطبیعیاتی خیالات کی بنا پر حمایت کی تھی و  
ذیل میں ہکسلے اور کلیفورڈ کے کچھ کچھ اقتباس درج کئے جاتے ہیں

جن سے مطلب بالکل واضح ہو جائیگا پروفیسر کہتے ہیں کہ ”بہائم کے اندر جو شعور ہوتا ہے، وہ ان کے جسم کی مشین کے ساتھ اس کے عمل کے ایک بالواسطہ نتیجے کے طور پر تعلق رکھتا ہے، اور وہ اس کے عمل کو اسی طرح سے متاثر نہیں کر سکتا جس طرح انجن کی سیٹی جو انجن کی حرکت کے ساتھ بجتی ہے، اس کی مشینری پر کوئی اثر نہیں رکھتی۔ ان کا ارادہ (اگر یہ ان میں ہے بھی) ایک جذبہ ہے، جس سے جسمانی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے، مگر یہ ان تغیرات کا باعث نہیں ہوتا۔ ذہن کا جسم سے وہی تعلق معلوم ہوتا ہے جو گھڑ پال کی گھنٹی کو اس کے چلنے سے ہوتا ہے۔ شعور کی مثال اس آواز کی سی ہے جو گھنٹی سے بجتے وقت نکلتی ہے اس حد تک میں نے اپنے آپ کو سختی کے ساتھ بہائم کی خود حرکتی یا خود کاری تک محدود رکھا ہے۔۔۔۔۔ جہاں تک میرا خیال ہے اس میں شک نہیں کہ جو استدلال بہائم کے متعلق ہے وہ انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ لہذا تمام شعوری حالتیں ان کی طرح سے ہم میں بھی دماغ کے جوہر کے کثراتی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوانوں کی طرح سے انسانوں میں بھی اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ شعور کی کوئی حالت جسم کے مادہ کی حرکت میں تغیر کا باعث ہوتی ہے۔ اس کی ایک انتہائی مثال یہ ہے کہ جس احساس کو ہم ارادہ کہتے ہیں وہ فعل ارادی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ دماغ کی اس حالت کی علامت ہوتا ہے جو فعل ارادی کا فوری سبب ہے۔ ہم باشعور مشینیں ہیں۔“

پروفیسر کلیفورڈ لکھتے ہیں۔

”جس قدر کچھ شہادت ہمارے پاس ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی دنیا عام اصولوں کے مطابق جو وجود دیتی ہے۔ ان طبیعی واقعات کا سلسلہ جو ہیج کے آنکھ یا کسی اور آلہ حسی تک پہنچنے یا اس کے بعد جو سعی ہوتی ہے، اس کے مابین ہوتا ہے اور طبیعی واقعات کا وہ سلسلہ جو خود دماغ میں اس وقت بھی جاری رہتا ہے، جب کوئی ہیج نہیں ہوتا، اور کوئی سعی نہیں ہوتی، یہ مکمل و قطعی طور پر جسمی سلاسل ہیں، اور ان کے

ہر قدم کی میکا نکی شرائط سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ دونوں چیزیں بالکل مختلف  
ممبروں پہ ہوتی ہیں، جیسی واقعات اپنے ممبر پر ہوتے ہیں اور ذہنی اپنے  
پر۔ ان کے مابین ایک متوازنیت ہے، لیکن ایک دوسرے کے عمل  
میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ نیز اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارادہ مادہ کو متاثر  
کرتا ہے، تو یہ دعویٰ غلط نہیں، بلکہ یہ وہ ہونا چاہیے۔ اس قسم کا دعویٰ حقیقی  
زمانہ کی بے طمعگی مادیت سے متعلق ہے۔ جو شے مادہ کو متاثر کرتی ہے  
وہ گرد و پیش کے مادہ کی وضع یا گرد و پیش کے مادہ کی حرکت ہوتی ہے۔  
یہ دعویٰ کہ دوسرے شخص کا ارادہ جو اس کے شعور کا احساس ہے جس  
کا میں ادراک نہیں کر سکتا، طبعی واقعات کے سلسلہ کا ایک جزو ہے،  
جس کا کہ میں ادراک کر سکتا ہوں صحیح اور غلط نہیں بلکہ بے سود و لغو  
ہے۔ یہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہے، جس کے مطابق تصورات ایک ساتھ  
نہیں ہو سکتے۔ کبھی ایک سلسلہ کا علم معتبر ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کا  
اس لئے کہانی کہتے وقت کبھی تو ہم مادی واقعات کا تذکرہ کرتے ہیں  
اور کبھی ذہنی کا۔ ہم کہتے ہیں کہ انسان کو بجائے پر مجبور  
کیا۔ لیکن اگر ہم مادی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو صحیح معنی اس  
عصبی اختلال کے بجائے پر مجبور کیا، جو خشکی کے احساس کے ساتھ موجود  
تھا۔ اور اگر صحیح معنی میں ذہنی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو اس  
صورت میں یہ کہنا چاہئے کہ خشکی کے احساس نے وہ سخت شعوی کیفیت  
پیدا کی جو ٹانگوں کی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے لہذا جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ  
خشک جلد کے اندر آنے والے پیام اور اس پیام میں جو ٹانگوں کی حرکت  
جاتا ہے کو نسا طبعی تعلق ہے؟ اور جواب یہ ملتا ہے کہ انسان کا ارادہ  
تو ہم کو اس پر اسی طرح سے ہنسنے کا حق جتنا کہ اس وقت ہوتا کہ ہم اپنے  
دوست سے ایک توپ کی تصویر کی نسبت یہ سوال کریں کہ اس کے  
بنانے میں کو نسا رنگ صرف ہوا ہے، وہ جواب دے کہ کھایا ہوا ہوا  
یہ نظر یہ جن ذہنی اعمال کو چاہتا ہے ان کا تصور کرنے کے لئے اگر اس طرح

پر مشق کی جائے کہ ایک ایسی ریل گاڑی کا تصور کیا جائے جس کا اگلا حصہ ایک انجن اور تین گاڑیوں پر مشتمل ہے، جو لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں اور پچھلے حصہ میں تین گاڑیاں ہیں اور وہ بھی لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں۔ دونوں حصوں کا نقلی موافقت کے ان عواطف پر مشتمل ہے جو گارڈ اور ڈرائیور کے مابین ہیں۔

اس دعوے کے نتائج کو پوری طرح پر سمجھنے کے لئے (جو اس قدر یقین کے ساتھ بیان کیا گیا) ضرورت یہ ہے کہ انسان اسکو بے تحاشہ نہایت ہی پیچیدہ مثالوں میں استعمال کرے۔ ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں دوران گفتگو میں ہماری آنکھوں کی گردشیں اس میں شک نہیں کہ مادی واقعات ہیں، اس اعتبار سے ان کے علیٰ مقدمات بھی مادی ہونے چاہئیں۔ اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی سے کامل طور پر واقف ہوتے اور اس طرح اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی تو یہ ثابت کر سکتے کہ اس نے اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے میں کچھ کاغذ کے تختوں پر دو چھوٹے مڑے ہوئے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم بہ نظر اختصار ہیلٹ کے مسودے کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس کے اندر جتنی تبدیلی کی گئی ہے یا کانٹ چھانٹ ہوئی ہے اس تمام کی وجہ معلوم ہوتی اور یہ سب ہم خفیف درجہ میں بھی یہ تسلیم کئے بغیر سمجھتے کہ شیکسپیر کے ذہن میں خیالات بھی تھے۔ اسی طرح پر ہم اس دو من ذمی حرارت سرخی مائل سفید مادے کی کامل سوانح عمری لکھ سکتے، جس کو کہ مارٹن لیو تہر کہا جاتا ہے، اور کبھی یہ خیال نہ آنے پاتا کہ یہ محسوس بھی کرتا تھا یا؟

گرد و سری طرف ان باتوں میں سے کوئی بھی ہم کو لیو تہر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کے لکھنے سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ اور یہ بیان ایسا ہوتا ہے کہ اس میں خیال کی ہر شمع، اور جذبہ جگہ پاتا۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ اس کی جسمانی تاریخ کے ساتھ ساتھ چلتی، اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوتا، مگر اس پر رد عمل نہ کرتا۔ جس طرح کہ نغمہ ستار کے تاروں

سے نکلتا ہے، مگر اس کے ارتعاشات کو کم و بیش نہیں کرتا، یا حسب طرح سے سایہ پیدل چلنے والے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، مگر کسی طرح سے اسکے قدموں پر اثر نہیں کرتا؟

ایک نتیجہ جو اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے ہنوز اخذ کرنا باقی ہے، اگرچہ جہان تک مجھے علم ہے ڈاکٹر ہاگسن کے علاوہ اور کسی مصنف نے اس کو واضح طور پر اخذ نہیں کیا۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ جو احساسات عصبی اعمال کا باعث نہیں ہوتے وہ ایک دوسرے کا بھی باعث نہیں ہو سکتے۔ عام آدمی کی عقل تو یہ کہتی ہے کہ محسوس الم نہ صرف آنسوؤں اور رونے کی آواز کا باعث ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے داخلی واقعات کا بھی باعث ہوتا ہے جیسے کہ رنج تا سفا خویش یا اختراعی فکر ہیں۔ اسی طرح اچھی خبر کا شعور براہ راست خوشی کا احساس پیدا کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان مقدمات کے وقوع کا باعث ہوتا ہے جو نتائج پر یقین کا باعث ہوتے ہیں۔ مگر میکائیکل نظریہ کے مطابق یہ تمام احساسات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی عصبی حرکت کے متلازم ہیں، جن کی علت قطعی طور پر کوئی سابقہ عصبی حرکت ہوتی ہے۔ پہلی عصبی حرکت دوسری عصبی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ جو احساس دوسری حرکت سے وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے آپکو پہلی حرکت کے احساس سے منسلک پاتا ہے۔ مثلاً اگر اچھی خبر کا شعور پہلی حرکت کا متلازم تھا، تو دوسری حرکت کا متلازم خوشی کا شعور ہوگا۔ مگر اس دوران میں علی تسلسل صرف عصبی سلسلہ کے اجزا میں حقا۔ شعوری سلسلے کے اجزاء کا تسلسل اندرونی طور پر گہنا ہی مقبول کیوں ہوگا وہ بظاہر گہنا معلوم ہوتے تھے مگر اس نظریے کے پس شعوری میکائیکل نظریہ (جیسا کہ اس نقل کو عموماً کہتے ہیں) اس طریق کا جس طرح برکہ بعض واقعات کا ہونا ممکن ہے ایک سلسلہ دلائل اور انتہا پسندانہ تعقل ہے لیکن تعقل و یقین کے باین ثبوت کا

ہونا ضروری ہے۔ اور جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ محض تعقل ہی نہیں ہے؟ تو شافی جواب ملنا دشوار

معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم مینڈک کے بخاع سے استدلال کریں اور کہیں کہ اگر یہ بے شعور ہو کر اس طرح ذہانت کے ساتھ عمل کرتا ہے تو ممکن ہے کہ اعلیٰ مراکز میں بھی وہ ذہانت جو ان سے ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے میکائیکی بنارکھتی ہو، تسلسل سے اسی قسم کا استدلال ہمارے خلاف کیا جاتا ہے، چنانچہ فلوگر اور لیوس جو نصف کروں کے فعل سے آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں چونکہ نصف کروں کی ذہانت شعور پر مبنی ہے جس کے متعلق ہم کو علم ہے کہ موجود ہے اسی طرح وہ ذہانت جو بخاع کے افعال سے ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ حقیقت ادنیٰ قسم کے شعور کے ایک غیر مرئی وغیر محسوس وجود کی بنیاد پر ہے۔ تسلسل سے جس قدر استدلال کئے جاتے ہیں ان کا عمل دو طرح پر ہوتا ہے۔ تم یا تو نیچے سے اوپر جاسکتے ہو یا اوپر سے نیچے آسکتے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے استدلالات ایک دوسرے کو لائق ہی طور پر باطل کر سکتے ہیں۔

اب ایک طرح کا فلسفیانہ یقین رہ گیا، جو اکثر یقینوں کی طرح جمالیاتی مطالبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ ذہنی و جسمانی واقعات سے کائنات کے سب سے بڑے تقابل کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کے مابین جو غلیج ہے، ان کو ذہن اس قدر سہولت کے ساتھ عبور کر جاتا ہے، کہ جہاں تک ہم کو علم ہے، اور کسی غلیج کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ اس غلیج کو مطلق کیوں نہ کہا جائے کیونکہ صرف یہی نہیں کہ دونوں عالم مختلف ہیں بلکہ ان دونوں کا باہم کوئی علاقہ بھی نہیں ہے۔ اس سے ہم کو تمام سادہ اور مطلق ضابطوں کا اظہار ہوتا ہے، اور اس سے ہر سلسلہ ہمارے غور و فکر کے لئے یک جنس ہو جاتا ہے۔ جب ہم عصبی ارتعاشات یا جسمانی افعال کی نسبت گفتگو کرتے ہوں تو ہم غیر متعلق ذہنی دنیا کی ہر قسم کی مداخلت سے اپنے آپ کو مامون خیال کریں۔ اس کے برعکس جب ہم احساسات کا تذکرہ کرتے ہوں، تو ہم بالکل معقولیت کے ساتھ ہمیشہ اس کی اصطلاحات استعمال کریں، اور کبھی بقول ارسطو "دوسری قسم کی دلائل میں نہ پھنسیں" جن لوگوں کی



نزہت معمولوں میں ہوئی ہے، انھیں اس امر کی بہت سخت خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا طبیعی استدلال اس قسم کے غیر متعلق اجزائے جیسے کہ احساسات ہیں پاک ہے۔ ایک نہایت ہی ذہین حیاتیاتی کو میں نے یہ کہتے سنا ہے، کہ اہل حکمت کے لئے اب وقت آگیا کہ کھمی تحقیقات میں کسی ایسی شے کے تسلیم کرنے کے خلاف احتجاج کریں جیسے کہ شعور ہے۔ مختصر یہ کہ احساس کائنات کا نصف غیر کھمی جزو ہے، اور جو شخص حکیم کہلاتا ہو اس کو تو اپنے علوم کے مطالعہ میں اصطلاحات کے بے غل و غش یکسانی ایک ثنویت کے تسلیم کر لینے کی خفیف سی قیمت میں کچھ گراں نہ معلوم ہوگی، اور ایسی ثنویت جس میں ذہن کو بھی ایک خود مختار حیثیت ملتی ہو، اور اس کو علیٰ جمود کے اعراف میں جلا وطن کر دیتی ہو جہاں سے اس کی جانب سے کسی قسم کی مداخلت یا دخل در معقولات کا اندیشہ نہ رہے پڑے۔

سادگی کے علاوہ احساس کے لئے اعلیٰ اثر کے انکار کرنے کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ ہم اس کی کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے کہ ہمارا ارادہ یا اور کوئی خیال دماغی کمثرات کو کیونکر متاثر کرتا ہے پڑے۔ ”آؤ ذرا اس امر کی کوشش کریں کہ کوئی تصور (مثلاً خوراک) کوئی حرکت پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس کا منہ تک لیجا نا۔ اس کا طریق عمل کیا ہوتا ہے۔ کیا یہ فاکسٹری مادہ کے کمثرات کے انتشار میں مدد کرتا ہے یا اس عمل کو روکتا ہے یا اس جہت کو بدلتا ہے جس میں دھکے تقسیم ہوتے ہیں۔ فرض کر دو کہ ہم فاکسٹری مادے کے کمثرات کو اس طرح کا مرکب تسلیم کرتے ہیں، کہ وہ کسی قوت کے عمل سے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منقسم ہو جائینگے۔ فرض کر دو کہ کسی دوسرے مرکز سے ایک دھکا ان کمثرات سے مستقادم ہوتا ہے۔ یہ فرض غلطی کی بنا پر ان کو منتشر کر دیگا اور یہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائینگے۔ اب خوراک کا تصور ان کو منتشر ہونے سے کیونکر روکے گا؟ ہرگز یہ ایسا اس قوت کو بڑھا کر

کر سکتا ہے جس سے کہ مکثرات باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں اب اس امر کی کوشش کرو کہ ایک کباب کا تصور دو مکثروں کو یکجا رکھتا ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اس قسم کا تصور دو مکثروں کے مابین انجالی قوت چھوڑ دے، مندرجہ بالا عبارت ایک نہایت ہی ہوشیار مصنف کی ہے اور اس سے وہ دشواری نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ ایک طرف تو ذہنی اور جسمانی عالموں کے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کا احساس ہوتا ہے دوسری طرف اضطرابی شہیر پر بہت راسخ عقیدہ اور پھر اس شکل کا احساس یہ سب باتیں ملکر شعور کو ایک زائد شے کی طور خارج کر دینے کے لئے کافی ہیں کم از کم اس حد تک جس حد تک کہ ہماری توجیہات کا تعلق ہے۔ ہم اس کا احترام کر سکتے ہیں اس کو مابعد منظر (یہ ایک نہایت ہی قیمتی نقطہ ہے) کی حیثیت سے باقی رکھ سکتے ہیں مگر اصرار اسی امر پر ہونا چاہئے کہ کل قوت مادہ ہی کو حاصل رہے؟

دو اس بے پایاں غلیج کو پوری طرح پر تسلیم کر لینے کے بعد جو ذہن و مادہ کو علیحدہ کرتی ہے اور اس تصور کو اپنی فطرت کا اس طرح سے ایک جزو بنا لینے کے بعد کہ اس کے فراموش ہونے کا امکان نہ رہے اور نہ یہ ہو کہ یہ اس کے تمام انکار کو متاثر نہ کرے، متعلم نفسیات کو اس ربط کو سمجھنا چاہئے جو مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اندر ہے۔ ان کے مابین اس قدر قریبی تعلق ہے کہ بعض اکابر اباب فکر اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ جب دماغ کے اعلیٰ حصوں میں مکثرات کی از سر نو ترتیب ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی شعور میں ایک تغیر ہوتا ہے، شعوری تغیر دماغی تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور دماغی تغیر کبھی شعوری تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ کیوں ہوتے ہیں یا وہ کڑی کونسی شے جو ان کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے؟ اس کو ہم نہیں جانتے، اور اکثر علما کا یہ خیال ہے کہ ہم اس کو

کبھی جانینگے اور نہ جان سکتے ہیں۔ ان دو تصوروں کو پوری طرح پر ذہن میں جاگزیں کر کے، کہ ذہن و مادہ و دونوں ایک دوسرے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں اور ذہنی تغیر کے لئے جسمانی تغیر لازمی ہے متعلم نفسیات اپنے فن کا اس طرح سے مطالعہ کریں گا کہ اس کی آدھی مشکلات رفع ہو چکی ہونگی۔

بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ وہ اپنی آدھی مشکلات کو نظر انداز کر دیں گا۔ کیونکہ قطعی علیحدگی کے باوجود یہ تلازم بالکل غیر معقول تصور معلوم ہوتا ہے۔ میرے تو یہ امر بالکل فہم سے باہر ہے کہ شعور کا اس معاملے سے کوئی تعلق ہو جس کے یہ اس طرح ساتھ رہتا ہو۔ اور یہ سوال کہ اسے کیا کرنا چاہئے ایسا ہے جس پر سے نفسیات کو یونہی گزر جانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس پر غور کرنا اُسی کا فریضہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اشیاء کے مابین تعامل اور اثر کا سوال تمام تر مابعد الطبیعیاتی ہے اور اس پر وہ لوگ پوری طرح سے بحث نہیں کر سکتے جو واقعات پر پوری طرح سے غور کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ شک نہیں کہ ایک کتاب کے تصویبی نسبت خیال کرنا کہ اسے دو مکثرے باہم وابستہ کئے ہوئے ہیں بہت ہی دشوار ہے۔ مگر پیوم کے زمانہ سے یہ تصور ہی کہنا بھی دشوار سمجھا گیا ہے کہ کوئی چیز بھی ان کو وابستہ رکھ سکتی ہے۔ وابستگی کل تعقل ایک سر ہے، اور اس کے حل کی جانب پہلا قدم یہ ہو گا کہ مدرسی لغویات سے راستہ کو پاک کر دیا جائے۔ عوام کی سائنس یہ کہتی ہے کہ قوتیں کششیں یا نسبتیں ان کو وابستہ رکھتی ہیں۔ مگر حکمت واضح اگرچہ ان الفاظ کو گفتگو کے مختصر کرنے کے لئے استعمال کرے لیکن یہ تعلقات اس کے کسی کام سے نہیں اور وہ اس وقت مطمئن ہوتی ہے جب وہ سادہ قوانین میں کمزرت کے محض مکانی علاقوں کو ایک دوسرے کے افعال اور زمانہ افعال کے طور پر بیان کر دے۔ لیکن جو شخص زیادہ متحسّس ہوتا اس کے لئے واقعات کا یہ سادہ اظہار کافی نہیں ہے۔ ان کے لئے کوئی وجہ ہونی چاہئے اور کوئی شے ایسی ہونی چاہئے جس سے قوانین کا تعین ہو۔

اور جب کوئی شخص سنجیدگی کے ساتھ اس امر پر غور کرنے کے لئے بیٹھ جاتا ہے، کہ جب وہ نشیت کا سوال کرتا ہے، تو اس کی کیا مراد ہوتی ہے، تو وہ عوام کی سائنس اور اس مدرسیت سے اس قدر دور جاڑتا ہے، کہ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کا واقعہ بھی جیسا کہ کائنات میں ایک کباب کا وجود یا عدم وجود ہے، اسی کائنات کے دوسرے واقعات سے بالکل بے تعلق نہیں ہو سکتا، اور خاصاً یہ کہ ممکن ہے کہ اس کا اس فاصلہ کے تغیر سے کچھ تعلق ہو، جو اس کائنات میں ہیں دو کٹروں کے مابین ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ایسا ہے تو عقل جس کے محدود دائرہ سے علیت اور کائنات میں ربط اشیا کی حقیقی نوعیت باہر ہے، جب اس پر سختی کے ساتھ جی رہتی ہے، کہ احساسات و تصورات خلل ہیں تو وہ حقیقت کے خلاصہ اور مغز پر قابو پالیتی ہے۔ عقلی تاثر کے متعلق ہمارے تصورات کتنے ہی ناکافی کیوں نہیں، مگر جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہمارے تصورات و احساسات کے اندر ہے اس وقت ہم نشانی سے اس قدر دور نہیں ہوتے، جتنے میکائیکی ہوتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں ہوتی۔ جس طرح سے کہ رات کے وقت تمام جلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں، اسی طرح مابعد الطبیعیاتی تنقید کی تاریکی میں تمام اسباب دہندے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن کسی کو موضوع کی ذہنی زندگی کے نصف حصہ پر ردہ ڈالنے کا کوئی حق نہیں ہے جس طرح میکائیکی کرتے ہیں، اور یہ شکمنے کا تحلیل فہم سے باہر ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی تحلیل کے بلا دلیل مدعی ہونے کا۔ گویا کہ ہیوم کانٹ اور لوٹز کبھی پیدا ہی نہ ہوئے ہوں۔ اس طرح پر رنگ بدلنا اور ڈالنا ڈال ہونا مناسب نہیں ہے۔ یا تو انسان بلا جانبداری کے سادگی پسند ہو یا غیر جانبداری کے ساتھ تنقید ہو۔ اگر تنقید ہو تو یا تو تعمیر کامل ہو یا مابعد الطبیعیاتی۔ اس صورت میں غالباً عام عقل کا یہ نظریہ باقی رہے گا کہ تصورات کسی نہ کسی صورت میں موثر ہوتے ہیں۔ لیکن نفسیات محض طبیعی علم ہے، اور بعض چیزوں کو

مسلمات کے طور پر لے چوں و چرا تسلیم کرتی ہے۔ اور مابعد الطبیعیاتی تعمیر کا قصہ نہیں کرتی۔ طبیعیات کی طرح اس کو بھی سادگی پسند ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کے حلقہ میں تصورات علل معلوم ہوتے ہیں تو یہ ان کو غلغل ہی کہے جائے۔ اس بارے میں اس کو عام عقل کے ساتھ جھگڑا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نقصان ہے جو کم از کم یہ ہے کہ اس کا فطری انداز بیان باطل ہو جاتا ہے۔ اگر احساسات علل ہیں تو ان کا نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ داخلی و خارجی حرکات میں یہ مدد و فراعہ ہوتے ہوئے جن کے متعلق ہم کو مطلق کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ آئندہ برسوں ہم کو اس امر کا کہ دماغ میں کیا ہوتا ہے اپنے احساسات سے یا حرکی اثرات سے اندازہ کرنا پڑے گا جو ہمارے مشاہدے میں آئینگے۔ یہ عضو ہمارے لئے ایک پیپیہ کی طرح ہو گا جس میں احساسات و حرکات کسی نہ کسی طرح جمع ہوتے چلے جاتے ہیں اور جس میں لاتعداد چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ہم کو صرف اعدادی نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ ان حالات میں ہم سے اس امر کی فرمائش کیوں کی جائے کہ ہم اس انداز بیان کو ترک کر دیں، جس کے ہم بچپن سے عادی ہیں اس کا میں تو تحلیل نہیں کر سکتا خصوصاً اس حالت میں کہ یہ عضویات کی زبان کے بھی مستانی نہیں ہے۔ احساسات کوئی شے نئی پیدا نہیں کر سکتے۔ وہ صرف اضطرابی امواج کو تقویت دے سکتے اور کمزور کر سکتے ہیں جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ عضویاتی قوتوں کے ذریعہ سے ان کی تنظیم ہمیشہ نفسیاتی خاکہ کی بنیاد ہوتی چاہئے۔

میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میکائیکی نظریہ کے جس طرح سے ماننے کو اب ہم سے کہا جاتا ہے یعنی خالص ادنیٰ اور نیم مابعد الطبیعیاتی وجود کی بنا پر، یہ نفسیات کی موجودہ حالت میں ایک یہودہ شوخ پشی ہے اس نظریہ کے۔ مگر اس امر کے اس سے زیادہ زبردست وجود بھی خلاف دلائل ہیں کہ ہم کو نفسیات میں اس انداز بیان کو کیوں باقی

رکھنا چاہیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور میں علی اثر ہے۔ تقسیم شعور کی جزئیات جہاں تک کہ ہم کو ان کا علم ہے اس کے اس طرح پر موثر ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اب ہم ان سے بعض کا پتہ چلاتے ہیں عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کا ثبوت کرنا بہت دشوار ہے، کہ جوں جوں ہم حیوانی حلقہ میں بلند ہوتے ہیں شعور سیدہ اور شدید ہوتا چلا جاتا ہے۔ انسان کا شعور سیپ سے یقیناً زیادہ ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور اعصاب پر ایک عضو کا اضافہ ہو جاتا ہے، جو حیوان کو کشمکش حیات میں باقی رکھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دیں یہی ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کشمکش میں اس کی مدد کرتا ہے۔ مگر یہ اس کے بغیر تو اس کی مدد نہیں کر سکتا کہ کسی نہ کسی طرح پر موثر ہو اور اس کی جسمانی تاریخ کو متاثر نہ کر سکے۔ اب اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ کس طرح پر شعور اس کی مدد کر سکتا ہے اور علاوہ بریں اگر اس کے دوسرے آلات کے نقائص دجہاں کہ یہ بہت ہی ترقی یافتہ ہے، ایسے ہوں کہ ان کو صرف اس قسم کی ضرورت ہو جو ان کو شعور سے ملے بشرطیکہ یہ موثر ہو تو یہی نتیجہ قرین صحت معلوم ہو گا کہ یہ اسی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ موثر ہے، یعنی دوسرے الفاظ میں اس کا موثر ہونا استقرائی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

مظاہر شعور کا جو مطالعہ ہم اس کتاب میں کر چکے، اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ شعور ہر وقت اور ہر ان ایک انتخاب کنندہ عامل ہوتا ہے خواہ ہم اس کے ادنیٰ ترین حلقہ کو لیں یعنی حس کو، یا اعلیٰ سے اعلیٰ تعقل کو لیں ہم اس کو پہی کرنا چاہتے ہیں کہ یہ ان چند چیزوں میں سے جو اس کے سامنے آتی ہیں ایک چیز کو پسند کرتا ہے اس پر زور دیتا ہے اور باقی کو جہاں تک اس سے ہوتا ہے دبا دیتا ہے جس شق پر زور دیا جاتا ہے اس کا کسی نہ کسی ایسی دیکھپی سے قریبی تعلق ہوتا ہے جس کا احساس شعور کو اس وقت نہایت شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔

لیکن ان حیوانات کے نظام عصبی میں نقائص کیا ہیں جن کا شعور سب سے زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے سب سے بڑا بے ثباتی ہو گا۔ دماغی نصف کرے خاص طور پر اعلیٰ عصبی مرکز ہیں۔ اور ہم یہ بتا ہی چکے ہیں کہ ان کے اعمال قاعدی عنقود اور شخاع کے مقابلہ میں کس قدر غیر یقینی اور ناقابل قیاس ہوتے ہیں۔ مگر ان کا یہ ابہام ہی ان کے لئے مفید ہے۔ ان کی بنا پر ان کا صاحب اپنے کردار کو ماحول کے خفیف ترین تغیرات کے مطابق کر لیتا ہے جن میں سے کوئی ایک ایسے قوی محرکات کی طرف انتقال ذہن کا باعث ہو سکتا ہے جو موجودہ داعیات حس کو دبا سکتے ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال سے بعض میکائیکل نتائج اخذ کرنے چاہئیں۔ جس عضو کو خفیف ترین ارتساما متاثر کر سکتے ہوں اس کی فطری حالت ایسی ہوتی ہے کہ اس کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے۔ دماغ کے اندر اخراج کے مختلف راستوں کو ہم بالکل مساوی خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی خاص جھوٹا سار نہیام جس اخراج کا بھی باعث ہو گا اس کو اسی معنی میں اتفاقی کہا جاسکتا ہے جس معنی میں کہ ایسے بارش کے قطرے کے شرعی یا غری ڈھلان کی طرف جھٹے کو اتفاقی کہا جائیگا جو بہاڑ کی چوٹی پر گرتا ہے۔ اسی معنی میں ایک بچہ کا لڑکا یا لڑکی پیدا ہونا اتفاقی ہو سکتا ہے۔ رحیمہ اس قدر غیر مستقل جسم ہوتا ہے کہ بعض نہایت ہی دقیق اسباب اس کو ایک جانب یا دوسری جانب مائل کر سکتے ہیں۔ جو عضو اس قسم کا ہو اس کا فطری قانون قانون ہون کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مجھے اسی کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی شخص معقول طور پر اس سے رد عمل کے مفید راستوں پر قائم رہنے کی کیوں توقع کر سکتا ہے، جس طرح کہ بعض ادنیٰ مرکبوں کے اعمال قطعی طور پر متعین ہیں۔ نظام عصبی میں جو دشواری ہے وہ مجملًا حسب ذیل ہے۔ ہم ایسے دماغ کا تصور کر سکتے ہیں جو حس کا رد عمل بے خطا اور یقینی ہو۔ مگر اس صورت میں یہ ماحول کے صرف چند تغیرات پر رد عمل کرنے کے قابل

ہو سکے گا، جس کے معنی یہ ہیں کہ باقی تغیرات سے یہ مطابق ہونے سے قاصر رہے گا۔ دوسری طرف ہم ایسے نظام عصبی کا بھی تصور کر سکتے ہیں جو بالقوہ طور پر صورت حال کی لاتعداد دقیق خصوصیات کے مطابق ہونے کی قابلیت رکھتا ہو۔ مگر اس صورت میں جتنا یہ پیچیدہ ہوگا اتنا ہی بے خطا نہ ہوگا۔ اس کا ہم کو کبھی یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کے توازن میں صحیح ہی جہت میں خلل پڑیگا۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ درجہ کا دماغ بہت سی چیزیں کر سکتا ہے اور خفیف ترین اشارہ پر کر سکتا ہے مگر اس کے بلنبی والا انتظام اس کی کامیابی کو اتفاقی بنا دیتا ہے۔ کسی خاص موقع پر اس سے مجنونانہ حرکت کے سرزد ہونے کا بھی اسی قدر امکان ہوتا ہے، جس قدر کہ ہوشمندوں کی حرکت ظہور میں آنے کا ہوتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کا دماغ چند چیزیں انجام دے سکتا ہے، اور ان کے پوری طرح پر انجام دینے کے بعد وہ کسی کام کا نہیں رہتا۔ ایک اعلیٰ درجہ کے دماغ کی مثال بالکل ان پانسوں کی سی ہے، جو ہمیشہ ایک میز پر پڑتے رہتے ہیں جب تک کہ ان کا توازن نہ کیا جائے اس وقت تک اس امر کی کیا توقع ہو سکتی ہے کہ کم نمبر نہیں بلکہ زیادہ نمبر آئینگے؟

دماغ کے متعلق یہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ اس کے محض دماغی نشین ہونے کی حیثیت سے کہا گیا ہے۔ کیا شعور اپنے پانسوں کا توازن کر کے ان کی قابلیت کو بڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ درپیش ہے؟

پانسوں کے توازن کرنے کے معنی یہ ہو گئے کہ کم و بیش مستقل طور پر اس کے ان افعال کی تائید میں زور دیا جائے جو اس صاحب دماغ کے مستقل ترین فائدوں کا باعث ہوں۔ اس کے معنی یہ ہو گئے کہ گمراہ کن رجحانات مسلسل دبتے رہیں؟

بس تو اس قسم کا دباؤ ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور ہر وقت کام میں لاتا رہتا ہے۔ اور جن اغراض کے لئے یہ استعمال کرتا ہے وہ اس کے اور محض اسی کے ہیں۔ ان اغراض کو بھی عالم وجود میں لاتا ہے اگر یہ ہوتا تو ان کی عالم کائنات میں کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی۔ یہ



سچ ہے کہ جب ہم ڈارون جیسے فلسفہ میں مصروف ہوتے ہیں تو ہم اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا محض جسم جو دماغ کا مالک ہے اغراض رکھتا ہے۔ ہم اس کے مختلف اعضا کے فوائد کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کس طرح وہ جسم کی بقا میں مدد یا مزاحم ہوتے ہیں۔ اور ہم بقا کو کچھ ایسا خیال کرتے ہیں کہ گویا یہ ایک مطلق غایت ہو۔ اور طبعی عالم میں ایک ایسے واقعہ کی حیثیت سے ہو جس کو ہونا چاہیے۔ اس صورت میں یہ حیوان پر حکومت کرتی اور یہ اس کے رذات پر بغیر اس کے کہ کوئی خارجی ذہانت ان پر متبصرہ کرے حکم لگاتی ہے۔ ہم اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ کسی ایسی بحث میں ذہانت کی عدم موجودگی میں (خواہ تو یہ خود حیوان کی ہو یا ہماری ہو یا سٹرڈارون کی ہو) رذات عمل کو صحیح معنی میں مفید یا غیر مفید کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اگر ان کو محض طبعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان کے متعلق صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر یہ ایک خاص طریق پر واقع ہوگئی تو بقا ان کا لازمی نتیجہ ہوگی۔ خود اعضا اور باقی کل طبعی دنیا ہمیشہ اس نتیجہ سے غیر متاثر رہیں گے اور اگر صورت حال بدل جائے تو اسی قدر خوشی کے ساتھ حیوان کی ہلاکت کو عمل میں لے آئیں گے۔ مختصر یہ کہ بقا خالص عضو یا بحث میں صرف ایسے مفروضہ کے طور پر داخل ہو سکتی ہے جو ایک مشاہدہ کرنے والا مستقبل کے متعلق کرتا ہے۔ مگر جس وقت تم شعور کو درمیان میں لاتے ہو تو بقا محض مفروضہ کی صورت میں باقی نہیں رہتی۔ اب یہ نہیں رہتا کہ اگر بقا کا وقوع ہونا ہے، تو دماغ اور دوسرے اعضا کو یہ کچھ انجام دینا چاہئے۔ اب یہ ایک قطعی فیصلہ بن جاتی ہے۔ بقا ہوگی اور لہذا اعضا و جوارح کو اس طرح پر عمل کرنا چاہئے۔ اب پہلی مرتبہ عالم کی اسٹیج حقیقی غایات ظاہر ہوتی ہیں۔ شعور کا اس طرح پر تعقل کرنا کہ گویا یہ خالص وقوفی شے ہو جیسا کہ قدیم و جدید اکثر تصوریتی مذاہب میں کیا جاتا ہے قطعی طور پر غیر نفسیاتی ہے، جیسا کہ اس کتاب کے باقی حصہ سے ظاہر ہوگا۔ ہر وہ شعور جو واقعی طور پر موجود ہوتا ہے خود کو غایات کی خاطر

لڑنے والا معلوم ہوتا ہے، ایسی غایات کہ جن میں سے اکثر اگر نہ ہوتا تو غایتیں نہ بنتیں۔ اس کے وقوف کی قوتیں زیادہ تر اس شخص غایات کے تابع ہوتی ہیں، اور اس کو دیکھتی ہیں کہ کونسے واقعات ان کے مدد و معین ہوتی ہیں اور کونسے نہیں ہوتے تو

اب فرض کر دو کہ شعور ویسا ہی ہے جیسا کہ یہ خود کو معلوم ہوتا ہے تو یہ ایک غیر مستقل دماغ کی اپنی غایتوں کے پورا کرنے میں مدد کرے گا۔ دماغ کی حرکت بطور خود ان اغراض کے میکائیکل طور پر حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کرتی ہیں، لیکن لائق اد غایات میں سے صرف چند غایتوں کے لیے جو سمجھ معنی میں حیوان کی غایتیں ہوتی ہی نہیں، بلکہ اکثر ان کے باطل مخالف ہوتی ہیں۔ دماغ امکانات کا ٹواک ہے مگر تیقنات کا نہیں۔ مگر شعور کے سامنے اپنی غایتیں ہوتی ہیں اور یہ جانتا ہے، کہ کونسے امکان ان تک پہنچاتے ہیں، اور کونسے ان کے مخالف ہیں۔ اس لیے اگر اس میں متاثر کرنے کی قوت ہوگی تو یہ مفید امکانات کو تو تقویت پہنچائے گا اور غیر متعلق امکانات کو دبائیگا۔ اس صورت میں خلا یا ریشوں میں سے گزرنے والے موج، اگر ایک طرح کے شعور کا باعث ہونگے، تو تقویت پائینگے اور اگر دوسری طرح کے شعور کا باعث ہوں گے، تو دبا جائیں گے شعور سے توجہات پر یہ رد عمل کیونکر ہوتا ہے اس مسئلہ کا مہنوز غیر فیصل رہنا لازمی ہے۔ میرے منشا کے لیے تو صرف اس قدر ثابت ہو جانا کافی ہے، کہ اس کا وجود بے فائدہ نہ ہو۔ اور یہ معاملہ اس قدر سادہ نہیں جتنا کہ دماغ کے خود حرکتی مدعی ہیں تو

شعور کی طبعی تاریخ کے تمام واقعات اس نظریہ کے موئد ہیں مثلاً شعور صرف اس وقت شدید ہوتا ہے جب عصبی اعمال سست ہوتے ہیں۔ سر بخود کار اور عادی فعل میں یہ کم سے کم ہوتا ہے۔ اگر شعور میں وہ علی فعل ہے جس کو کہ ہم نے فرض کیا ہے، تو اس سے زیادہ موزوں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اور اگر نہیں ہے، تو اس سے زیادہ بے معنی

دماغ شے کوئی نہیں ہوسکتی۔ عادی افعال یقینی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ان کے اپنی غایت سے دور جا پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لئے ان کو کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو فعل تامل و تردد کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اس میں آخری عصبی اخراج کے بہت سے امکان ہوتے ہیں۔ امکان کے عصبی قطعہ کے ہدف ہیمان سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی اچھی یا بری کیفیت سے اس امر کا تعین کرتا ہے کہ ہیمان بیکار ہو گا یا پایہ تکمیل کو پہنچے گا۔ جس حالت میں تذبذب بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ بہت بندی سے کودتے وقت کو شعور نہایت ہی تکلیف طویر پر شدید ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے احساس کو عصبی اخراج کے سلسلہ کی آڑی تراش سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، یعنی جو کڑیاں موجود ہیں ان کا پتہ چلاتا ہے، اور تازہ غائیں جو اس کے سامنے آتی ہیں ان میں ایسی غایت کو ٹھٹھاتا ہے جو صورت حال کے لئے موزوں ہو۔

”دماغ مقامی فعل کے مظاہر جن کا ہم نے دوسرے باب میں مطالعہ کیا تھا شہادت کا دوسرا جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کارآمد شین ایک طرح پر لازمی طور سے عمل کرتی ہے۔ ہمارا شعور اس کو صحیح طریقہ کہتا ہے ایک والو نکال دیا، ایک ہیے کو اس کے گیر سے علیحدہ کر دیا، ایک دھڑے کو موڑ دو تو یہ وہ شین باقی نہ رہیگی اور یہ اسی طرح سے لازمی طور پر دوسرے طریق پر عمل کرے گی، جس کو ہم غلط طریقہ کہتے ہیں۔ مگر خود شین ٹھیک اور غلط کا کوئی علم نہیں رکھتی۔ مادہ کے سامنے نصب العین نہیں ہوتے جن کو یہ پورا کرے۔ ایک انجن اپنی گاڑیوں کو ٹوٹے ہوئے پل میں سے بھی اسی طرح خوشی سے لیجا کرے گا جس طرح سے کہ کسی اور مقصود کی طرف۔“

ایسا دماغ جس کا کوئی حصہ نکال دیا گیا ہو، دراصل ایک نئی مشین ہوتا ہے، اور یہ عمل جراحی کے ابتدائی ایام میں بالکل غیر معمولی طور پر عمل کرتا ہے۔ مگر اس کے افعال روز بروز معمولی ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ

بہت ہی مشتاق آدمی اس امر کی شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کوئی کمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے معمول کے مطابق ہو جانے کا کچھ تو سبب وہ رکادیں ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر دماغ کے باقی حصوں کا شعور فعلی غلطی کی گرفت ہی کے لئے نہیں بلکہ اگر یہ خطائے غلطی سے تو تو ذرا واقعی زور لگا کر اس کو روکنے کے لئے اور اگر فرو گذاشت ہے تو اس پر عمل کرانے کے لئے موجود ہو تو اس سے زیادہ قریب قیاس کوئی بات معلوم نہیں ہوتی کہ باقی ماندہ حصے اس طرح سے مدد پانے کے بعد اصول عادت کی بنا پر عمل کے قدیم غایتی طریقوں کی طرف لوٹ جائیں جس سے کہ ان کو پہلے ناکارہ کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس اس سے زیادہ غیر فطری کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ یہ اس حصہ کے فرائض اپنے ذمہ لیں جو ضائع ہو گیا ہے بغیر اس کے کہ وہ فرائض ان کو اس پر مجبور کریں۔ بائبل کے اختتام پر ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

اور بھی ایسے واقعات ہیں، جن کی اس مفروضے سے توجہ ہو سکتی ہے کہ شعور میں غایتی اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات مفیدہ اور آلام مضر تجربات کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، حیات کے تمام اساسی قوانین اس قانون کی امثلہ ہیں۔ گرم سگی، جس دم کھانے پینے تیز اور مکان میں کام کی تکلیف آبلے زخم سوزش زہر کے اثرات اسی قدر ناگوار ہوتے ہیں، جس قدر بھوک میں معدہ کا بھرنا مکان کے بعد آرام کرنا اور سوناؤم کے بعد ورزش کرنا، اچھی جلد سالم بڑیاں ہر وقت اور ہر حالت میں خوشگوار ہوتی ہیں۔ سٹراسپینسر اور دیگر باب فکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مطابقتیں کسی مقررہ ہمنوائی کی بنا پر نہیں ہیں، بلکہ محض فطری انتخاب کے عمل کی بنا پر ہیں جو بلاشبہ کسی ایسی نسل کو، جسے ہمیشہ مضر تجربات ہی خوشگوار معلوم ہوں آخر کار یقیناً فنا کر ڈالے ایسا جانور جسے دم گھسنے ہی میں لطف آئے تو وہ اپنا سر پانی میں ڈبو لے گا اور صرف چار یا پانچ سنٹ کی زندگی سے لطف اندوز ہو گا۔ لیکن اگر لذات و آلام میں اثر نہ ہو تو اس کی رہا کسی اولیائی

عقلی مہنوائی کے جس کا کہ میکائیلی نظریہ کے حامی پتہ چلاؤں گے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مضر ترین افعال بھی جیسے کہ جلنا ہے انتہائی مسرت کے باعث نہ ہوں اور حد سے زیادہ ضروری افعال، جیسے کہ سانس لینا ہے حد سے زیادہ الم کا باعث نہ ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قانون کے مستثنیات بہت ہیں۔ مگر ان کا تعلق ان تجربات سے ہے جو یا تو اہم نہیں ہیں یا عام نہیں ہیں۔ مثلاً شرابخوری اگرچہ مضر ہے مگر اکثر کو خوشگوار معلوم ہوتی ہے ایک بہت ہی نادر تجربہ ہے۔ لیکن جیسا کہ فگ جو بہتر عالم عضویات ہے، کہتا ہے، اگر تمام دریا اور چشمے پانی کے بجائے ایلکول کے ہو جائیں تو یا تو تمام آدمی اس سے نفرت کرنے لگیں، یا ہمارے اعصاب ایسے بن جائیں، کہ اس کے پینے سے صر زہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے احساسات کی تقسیم کے ذیل میں صرف ایک ہی بڑی کوشش ہوئی ہے، اور وہ مسٹر گرانٹ ایلن کی ہے جو انھوں نے اپنی مختصر مگر مفید کتاب عضویاتی جالیات میں کی ہے۔ ان کا استدلال محض لذات و آلام کے اس غایتی اثر پر مبنی ہے جس کا دورخی کے حامی سختی کے ساتھ انکار کرتے ہیں۔

پس ہر اعتبار سے قرآنی شہادت اس نظریہ کے خلاف قوی ہے۔ دماغی غل اور شعوری عمل کی ادنیٰ تا تخلیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگر شعور موثر ہو، تو یہ اپنے انتخابی عمل سے دماغی عمل کے عدم تعین کی کمی پورا کر دے گا۔ دوسری طرف تقسیم شعور کے غیر ادنیٰ مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ہمیں ایک ایسے عضو کے ہونے کی توقع ہونی چاہیے تھی، جو ایک ایسے نظم عام عصبی کی رہبری کیلئے ہو نا ضروری تھا جو حد سے زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ ان تمام باتوں کے بعد یہ نتیجہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفید ہے۔ لیکن اگر یہ مفید ہے تو اس کو غایتی اثر کی بنا پر مفید ہونا چاہیے، اور میکائیلی نظریہ کا عام عقل کے نظریہ کے سامنے ہتھیار ڈال دینا لازمی

ہے۔ کم از کم میں تو (جب تک وہ مابعد الطبیعیاتی تعمیرات نہ ہو لیں  
 جو ابھی تک کامیابی کے ساتھ نہیں ہوئی ہیں) اس کل کتاب میں عام  
 عقل کی زبان بے تکلف استعمال کروں گا پُر

# باب ۶

(۵)

## نظریہ مادہ ذہنی

متعلم جس نے گذشتہ باب میں خود کو مابعد الطبیعیات کی دلیل میں گرفتار پایا تھا، اس میں اور بھی پریشان ہو گا۔ کیونکہ یہ باب خالصہ مابعد الطبیعیات ہے۔ مابعد الطبیعیات اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ اس میں واضح طور پر سوچنے کی، غیر معمولی طور پر سخت کوشش کی جاتی ہے۔ نفسیات کے اساسی تعلقات عملی طور پر ہمارے لیے بالکل واضح ہیں مگر نظری اعتبار سے یہ بہت گڑبڑ ہیں۔ اور انسان اس میں مبہم ترین مسلمات قائم کرنا چلا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا کہ ان کے اندر کس قدر دشواریاں ہیں اس وقت تک احساس نہیں ہوتا جب تک کہ حریف ان سے انکار نہیں کرتا۔ جب یہ مسلمات ایک مرتبہ قائم کر لیے جاتے ہیں (جس طرح سے کہ یہ ہمارے فطری واقعات کے بیانات و تشریحات میں قائم ہو جاتے ہیں) تو بعد میں ان سے بچھا چھڑانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے کار بھر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موضوع کی اساسی خصوصیات نہیں ہیں۔ اس مصیبت سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کو پہلے جانچا جائے

اور ان کے قایم کرنے سے قبل ان کے اچھی طرح سے سمجھ لینے کی کوشش کی جائے۔ جن مسلمات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان میں سے بہم ترین مسلمہ یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں، اور یہ چھوٹی حالتوں سے ملکر بنتی ہیں۔ اس مفروضہ کے اندر خارجی فوائد ہیں جس کی بنا پر یہ عقل کے لئے بہت ہی زبردست کشش رکھتا ہے۔ باایں ہمہ یہ داخلی طور قطعاً ناقابل فہم ہے۔ اس کے ناقابل فہم ہونے سے نفسیات کے آدھے مصنف بے خبر معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو سمجھ لیں، اس لئے میں اس امر کی کوئی معذرت نہیں کرتا کہ میں نے اس تصور کو قبل اس کے کہ اپنے کام کی تشہیحی حصہ کی طرف متوجہ ہوں، بہت وضاحت سے بیان کرنے کے لئے انتخاب کیا ہے۔ مادہ ذہنی کے نظریہ کو اگر سستے زیادہ انتہائی صورت میں بیان کیا جائے، تو یہ اس کے مساوی ہوگا کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں۔

ارتقائی نفسیات ارتقا کے عام نظریہ میں جمادات پہلے آتی ہیں، ذہنی مواد کی اس کے بعد حیوانی اور نباتی زندگی کی ادنیٰ ترین صورتیں طالب ہے ہیں پھر وہ صورتیں جن میں ذہانت ہوتی ہے، اور پھر وہ شکلیں ہیں جو ہماری طرح سے نہایت ہی اعلیٰ قسم کی ذہانت رکھتی ہیں۔ جب تک ہم صرف خارجی واقعات کا لحاظ رکھتے ہیں، تو حیاتیات کے سنجیدہ ترین واقعات میں بھی ہمارا کام بہ حیثیت ارتقائی کے نسبتاً آسان ہوتا ہے۔ اس تمام دوران میں ہم مادے، اس کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے بحث کرتے ہیں، اور اگرچہ ہم اپنی بحث کو مشروط رکھنے پر مجبور ہیں، مگر یہ بات اس کو مسلسل ہونے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ جس نقطہ کو ہمیں بہ حیثیت ارتقائی کے مضبوط پکڑے رہنا چاہیے، وہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کی حقیقی نئی اشکال عالم وجود میں آتی ہیں درحقیقت اصلی اور غیر متغیر مواد کی



نئی تقسیم کے نتائج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ ہمیشہ یکساں رہنے والے ذروں نے جو بے ترتیبی کے ساتھ منتشر ہو کر سجا بیہ بنجاتے تھے، عارضی طور پر بستہ ہو کر ایک خاص صورت اختیار کر رہے تھے جو ہمارا دماغ ہے اس کہانی میں کوئی ایسی نوعیت یا جزو موجود نہیں جو شروع میں تو نہ تھا اور بعد میں داخل کر دیا گیا ہو۔

مگر شعور کے عالم وجود میں آنے سے بالکل ایک نئی شے داخل ہو جاتی ہے ایسی شے جس کی ان ذرات میں قابلیت بیان نہ کی گئی تھی، جو دراصل پریشان تھی۔

ارتقا کے دشمن عالم کے سلہات کے اس ناقابل الحکام انقطاع سلسلہ پر نہایت سرعت کے ساتھ جھپٹے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر نے ارتقائی توجیہات کی اس نقطہ پر ناکامی کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ عام طور پر کمزور اور پچھپھسی ہیں۔ ہر شخص اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ احساس مادی حرکت سے بالکل علیحدہ ہے۔ ایک حرکت احساس بنجاتی ہے، کوئی جملہ جو ہمارے ہونٹوں سے نکل سکتا ہے، اس سے زیادہ معنی سے معرا نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے مبہم ترین ارتقائی بھی جب عمدہ مادی اور ذہنی واقعات کا موازنہ کرتے ہیں، تو داخلی اور خارجی عالم کے فرق پر اسی شد و مد کے ساتھ زور دیتے ہیں حسب طرح سے اور سب لوگ کرتے ہیں۔

سٹر اسپنسر کہتے ہیں کیا کثرات کی حرکات عصبی دھکے (یہاں ان کے ذہنی دھکے مراد ہیں) کے پہلو پہلو پیش کی جاسکتی ہیں اور ان دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے۔ لکنی ہی کوشش کریں مگر ہم کو ان کے باہم ملانے میں کامیابی نہیں ہوتی۔ جب ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھتے ہیں تو یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے کہ احساس کی ایک اکائی کو حرکت کی اکائی سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور پھر کہتے ہیں۔

”فرض کرو کہ یہ بات بالکل واضح ہو گئی ہے کہ شعور کا ایک حصہ اور کمزوری حرکت ایک ہی شے کے موضوعی اور شعوری رخ ہیں۔ مگر سمجھ بھی ہم دونوں کو اس طرح سے متحد نہیں کر سکتے کہ اس حقیقت کا تغفل کر سکیں جس کے یہ دونوں دو رخ ہیں“۔

یہ الفاظ دیگر ہم ان میں کوئی مشترکہ خصوصیت نہیں پاتے اسی طرح سے ٹنڈل اپنے اس خوش نصیب پیراگراف میں لکھتا ہے جس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اب وہ ہر شخص کو ازبر یاد ہو گا کہ ”دماغ کی طبیعیات سے اس کے مطابق شعوری واقعات تک جو راستہ ہے اس کا تخیل نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ ایک خاص قسم کا خیال اور ایک قسم کا کمزوری فعل دماغ میں ایک ساتھ ہوتا ہے، مگر ہمارے پاس کوئی ایسا ذہنی عضو نہیں اور نہ اسے عضو کے بظاہر مباوی ہیں، جس سے کہ ہم استدلال کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک گذر جائیں“۔

”یا اس دوسری عبارت میں

”ہم نظام عصبی کے نشوونما کا پتہ چلا سکتے ہیں اس کو جس و فکر کے متوازی مظاہر کا متلازم قرار دے سکتے ہیں۔ ہم قطعی یقین کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ یہ برابر چلتے ہیں لیکن جس وقت ہم ان کے تعلق کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خلا میں پرواز کی کوشش کرتے ہیں ان دو قسم کے واقعات میں کسی طرح امتزاج ممکن نہیں ہے انسان کے ذہن میں کوئی ایسی حرکی قوت نہیں ہے جو اس کو بغیر منطقی شقاق کے ایک طرف سے دوسری طرف لیجائے“۔

جب ان پر ارتقائی وحی کا نزول ہوتا ہے تو اس وقت یہی مصنف اس خلیج پر سے جس کے ناقابل گزار ہونیکا یہ سب سے زیادہ اعلان کر رہے تھے نہایت اسانی کے ساتھ پھیلا نک جاتے ہیں اور اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا ذہن جسم سے علیحدہ اور پیدا ہوا ہے۔ مگر اسپینسر اپنے ذہنی ارتقار کے تبصرہ کا خیال کر کے یہ کہتے ہیں کہ کس طرح سے افرونی کا پتہ چلاؤ

ہم اپنے آپ کو بغیر رکے ہوئے جسمانی زندگی کے مظاہر سے ذہنی زندگی کے مظاہر تک گذر جاتا ہوئے پاتے ہیں اور سٹر ٹنڈل اسی بلفاسٹ کی تقریر میں جس سے کہ ابھی ہم نے سمجھ اقتباس کیا تھا، اپنا ایک اور مشہور ٹکڑا بیان فرماتے ہیں :

”ہر قسم کی لیب چوپ کو چھوڑ کر میں جس اعتراف کو آپ کے سامنے کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ میں اختیاری شہادت کی و دریں سے اپنی نظر کو طویل کرتا ہوں، اور دیکھتا ہوں کہ وہ مادہ جس پر کہ ہم اپنی حیالت سے پردے ڈالنے آئے ہیں باوجودیکہ اسکے خالق کے احترام کے ہم مدعی ہیں، زندگی کی ہر قسم اور کیفیت کی امید وقت ہے“

زندگی میں ذہنی زندگی بھی شامل ہے :

تسلل اس قدر قوی مسلہ ہے۔ اب اس کتاب میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جائیگی کہ بہ حیثیت مجموعی ذہنی سلمات کا احترام کرنا چاہیئے۔ تسلل کے مطالبہ لئے علوم کے بڑے حصوں میں یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے اندر الہامی قوت موجود ہے۔ لہذا خود ہم کو خلوص کے ساتھ طلوع شعور کا تعقل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے تاکہ یہ کائنات میں ایسی نئی شے کے پھوٹ آنے کے مساوی ہو جو اس کے پہلے موجود نہ تھی :

محض یہ کہ دنیا کہ شعور جنسی حالت میں ہے ہمارے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ اسی لفظ سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ یہ منور یا کلید نہیں ہوا ہے اور اس طرح یہ گویا کہ وجود و عدم کے مابین ایک طرح کا واسطہ ہے۔ مگر یہ محض لفظی بات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کسی نئی شے کا قیوم درمیان میں آئے گا تو عدم تسلل کا ہونا لازمی ہے عدم تسلل کی مقدار میں نہیں رہتی۔ بدقسمتیں ایسے کیڑے کی طرح کے حرامی ہونے کی اس طرح سے معذرت نہ کر سکتی تھی کہ ”یہ تو ذرا سا ہے“ اور شعور کتنا ہی کم

کیوں نہ ہو ایسے فلسفہ کے اندر جس میں کہ اس کے بغیر آغاز کیا گیا ہو، اس کا داخل کر دینا نا جائز ولادت کے مساوی ہو گا، جو اس کے بعد اس امر کا بھی مدعی ہو، کہ یہ تمام واقعات کی مسلسل ارتقا سے توجیہ کرتا ہے؟

اگر ارتقا کو عمدگی سے کام کرنا ہے، تو شعور کا اشیا کے آغاز ہی میں ہونا لازمی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ارتقائی فلاسفہ جن کی نظر زیادہ صاف ہے، اس کو پہلے سے مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سبھی کا ہر ذرہ اپنے ساتھ ایک شعور، ایک قدیم جوہر البتہ رکھتا ہو گا۔ جس طرح سے کہ مادی ذرات کے جمع ہو جانے سے اجسام و دماغ بناتے ہیں، اسی طرح پر ذہنی جوہروں کے اسی قسم کے اجتماع سے وہ شعور عالم وجود میں آتے ہیں، جو ہم اپنے اندر دیکھتے اور اپنے ہم جنس حیوانوں میں فرض کرتے ہیں۔ کامل فلسفہ ارتقا کے لئے کچھ اس قسم کی ذراتی مادیت کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے مطابق لاتعداد مدارج شعور کا ہونا لازمی ہے تاکہ غیر معمولی ذہنی مادہ کے اجتماع و پیچیدگی کا لحاظ رہے۔ لہذا نفسیاتی ارتقایت کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ بالواسطہ شہادت سے ان مدارج شعور کو ثابت کرے، کیونکہ ان کا براہ راست وجدان ممکن نہیں ہے؟

اس امر کے بعض اس فریضہ کا ایک جزو بعض ایسے فلاسفہ انجام دے چکے ثبوت کہ ذہنی مادہ ہیں، جو ارتقا سے کوئی دھچی نہ رکھتے تھے، مگر کا وجود ہے انھوں نے مستقل وجوہ کی بنا پر خود کو تحت اشعوری ذہنی زندگی کی بڑی مقدار کا یقین دلایا ہے۔

اس عام رائے اور اس کے وجوہ پر تو تنقید تھوڑی دیر کے لئے ملتوی کی جاتی ہے۔ فی الحال تو ہم محض ان دلائل سے بحث کرتے ہیں جن سے یہ فرض کیا گیا ہے، کہ ذہنی مادی کے اجزا کا بین حسی احساسات میں اجتماع ثابت ہوتا ہے۔ یہ بالکل واضح ہیں اور ان کا واضح جواب

دیا جاسکتا ہے تو

ایک جرمن عالم عضویات اے فک نے ۱۸۶۲ء میں جہانگیر  
مجھے علم ہے ان کو سب سے پہلے استعمال کیا تھا۔ انہوں نے احساسات حرارت  
ولس کے امتیاز کے متعلق اس طرح اختبارات کیئے کہ جلد کو ایک دبیر  
کاغذ کے ٹکڑے سے ڈھانپ دیا۔ اس کاغذ کے اندر بہت چھوٹا سا  
سوراخ رکھا، جس نے جلد کے بہت ہی چھوٹے سے حصے کو متاثر کیا۔  
ان کا تجربہ ہے کہ ان حالات میں مرض اکثر غلطی کرتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالا کہ  
اس کی وجہ یہ ہوگی کہ متاثرہ عصبی سروں سے حسوں کی جو تعداد ہوتی ہے  
وہ اس قدر کم ہوتی ہے کہ کسی قسم کا مذکورہ احساس نہیں بن سکتا۔  
انہوں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اجتماع کی  
مختلف قسم کے اجتماع سے ایک صورت میں گرمی کا اور دوسری صورت  
میں لمس کا کیونکر احساس ہوتا ہے؟

وہ کہتے ہیں کہ ”احساس حرارت اس وقت پیدا ہوتا ہے جب  
احساس کی اکائیاں اس طرح برابر واقع ہوتی ہیں کہ دو عنصروں یعنی  
اوب کے مابین مکانا کوئی عنصر حامل نہ ہو جس کی شدت اوب کے مابین نہ ہو  
جب یہ شرط پوری نہیں ہوتی تو ایک طرح کا احساس مس ہوتا ہے۔  
تاہم دونوں قسم کے احساس ایک ہی اکائی کے بنے ہوئے ہیں؟  
مگر ظاہر ہے کہ اگر اس ندرت شدت کو ذہنی واقعہ نہیں بلکہ دماغی واقعہ  
کر کے بیان کیا جاتا، تو زیادہ وضاحت ہوتی۔ اگر دماغ کا ایک قطعہ پہلے  
اس طرح ہتھیج کیا جاتا، جس طرح پروفیسر فاک کہتے ہیں، اور پھر دوسری  
طرح پر ہتھیج کیا جاتا، تو اگر ہم اس کی مخالفت میں کچھ کہہ سکتے تو یہ ہوتا  
کہ ایک صورت میں تو احساس حرارت ہوتا، اور دوسری صورت میں  
احساس الم ہوتا۔ مگر حرارت اور الم نفسیاتی اکائیوں کے بنے ہوئے  
نہ ہوتے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک براہ راست کامل دماغی عمل کا نتیجہ  
ہوتا۔ جب تک کہ دوسری توجیہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا

کہ فک نے نفسی اجتماع ثابت کر دیا تو

اس کے بعد اسپینسر اور بٹن نے ایک دوسرے سے علیحدہ  
اس راہ فکر میں طبع آزمائی کی ہے۔ سٹر اسپینسر کا استدلال اس قابل ہے  
کہ اس کو بالتفصیل نقل کیا جائے تو

”اگرچہ انفرادی طور پر وہ حسین اور جذباتی حقیقی ہوں یا تصویری  
جن سے شعور بنتا ہوتا ہے، سادہ یک جنس ناقابل تحلیل و  
ناقابل دریافت معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت یہ ایسے نہیں ہیں۔ کم از کم  
ایک قسم کا احساس تو ایسا ہے، جو معمولی تجربہ میں ناقابل تحلیل عنصر معلوم  
ہوتا ہے اور قابل تحلیل ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کو اس کے اجزائے مقومہ  
میں تحلیل کرنے کے بعد انسان یہ شبہ کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ دوسرے  
احساسات جو بظاہر ایسے معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کی تحلیل نہیں ہو سکتی  
در اصل مرکب ہوں اور ان کے بھی اسی طرح سے اجزائے ترکیبی ہوں  
جس طرح سے کہ ہم نے ایک مثال میں معلوم کر لیا ہے تو

”اس بظاہر سادہ احساس کو چیم موسیقی کی آواز کہتے ہیں  
جو واضح طور پر سادہ تر احساسات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے مشہور اعتباراً  
سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جب اس طرح سے شغف پیدا جاتا ہے، کہ ساوی  
تھمکیاں سولہ فی سیکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتیں، ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ  
آواز آتی ہے۔ لیکن جب سرعت اس سے زیادہ ہوتی ہے تو شور  
شعور کی علیحدہ حالتوں میں شناخت نہیں ہوتے، اور ان کے بجائے شعور  
میں ایک مسلسل حالت پیدا ہوتی ہے، جس کو نوا کہتے ہیں۔ جب ان کی  
سرعت اور بڑھانی جاتی تو نوا کی کیفیت میں تغیر ہوتا ہے، جس کو بلندی  
امتداد کہتے ہیں جوں جوں تھمکیوں کی سرعت بڑھتی رہتی ہے، امتداد کی  
بلندی بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ یہ اس قدر تیز ہو جاتی ہے، کہ پھر اس  
کا نوا کے طور پر احساس نہیں ہوتا۔ اس طرح پر ایک ہی قسم کے احساس  
کی اکائیوں سے ان میں باہم کم و بیش وقفہ کی بنا پر بہت سے احساسات

پیدا ہوتے ہیں جن کی کیفیت میں باہم امتیاز کیا جاسکتا ہے؛  
 ”یہی نہیں۔ پروفیسر ہیلیم ہونز کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے  
 کہ جلد سرعت واقع ہونے والے شوروں کے سلسلہ کے ساتھ دوسرا سلسلہ  
 پیدا کیا جاتا ہے جس میں شور زیادہ سریع تو ہوں مگر اتنے طبع نہ ہوں  
 تو کیفیت میں ایک تغیر ہوتا ہے جس کو تغیر کیفیت کہتے ہیں۔ مختلف آلات  
 موسیقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو نوائیں امتداد و قوت میں یکساں ہوتی  
 ہیں، ان میں کڑھکی و شیرینی سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تمام مخصوص  
 کیفیات کے متعلق یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ متواتر ہونے والے  
 شوروں کے ایک یا دو باتیں یا زائد ثانوی سلسلوں سے پیدا ہوتے  
 ہیں، جن کے ساتھ ایک اصلی سلسلہ ہوتا ہے۔ اس احساس کے وہ فرق  
 جو اختلافات امتداد کے نام سے مشہور ایک سلسلے کے متواتر شوروں  
 کے باہم انضمام کے فزوق کی بنا پر ہوتے ہیں، اور احساس کے وہ فرق جو  
 اختلافات کیفیت کے نام سے مشہور ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس  
 سلسلہ کے ساتھ اور سلسلے ایسے ہوتے ہیں جن کے مدارج انضمام میں  
 فرق ہوتا ہے۔ اس طرح شعور کی ایسی لاتعداد مختلف الکلیف اقسام میں  
 جو انفرادی طور پر سادہ معلوم ہوتی ہیں، مگر وہ ہزار ہا طریق پر مرکب ہوتی  
 ہیں؛

”کیا ہم اسی پر بس کر سکتے ہیں، اگر وہ مختلف حسیں جن کو اصوات  
 کہا جاتا ہے، اس طرح ایک مشترک اکائی سے بنی ہیں تو کیا یہ نتیجہ نہیں  
 نکالا جاسکتا، کہ وہ مختلف حسیں بھی جو ذائقے کہلاتی ہیں اور وہ مختلف  
 حسیں جو بوئیں کہلاتی ہیں، اور وہ مختلف حسیں جو الوان کہلاتی ہیں اسی  
 طرح ایک ہی اکائی سے نہیں بنی ہیں۔ یہی نہیں کیا ہم اس کو بہت ہی  
 زیادہ ممکن نہ سمجھیں کہ جس کی ان بچہ مختلف اقسام میں ایک مشترک  
 وحدت ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے احساسات میں جو فرق ہیں، وہ ایک  
 ایسی وحدت کے شعور میں مجتمع ہونے کے فزوق پر مبنی ہو سکتے ہیں، جو ان

سب میں مشترک ہے تو یہی ان بڑے فروق کا بھی حال ہو سکتا ہے جو مختلف قسم کی حسوں میں ہیں۔ ممکن ہے کہ شعور کا ایک اصلی عنصر ہو اور لاتعداد شعور خود اس کے مرکبوں کے ساتھ ترکیب پانے سے پیدا ہوتے ہوں اور اس طرح یہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہو۔ اور اس کے تنوع و پیچیدگی میں زیادتی ہوتی جاتی ہو تو

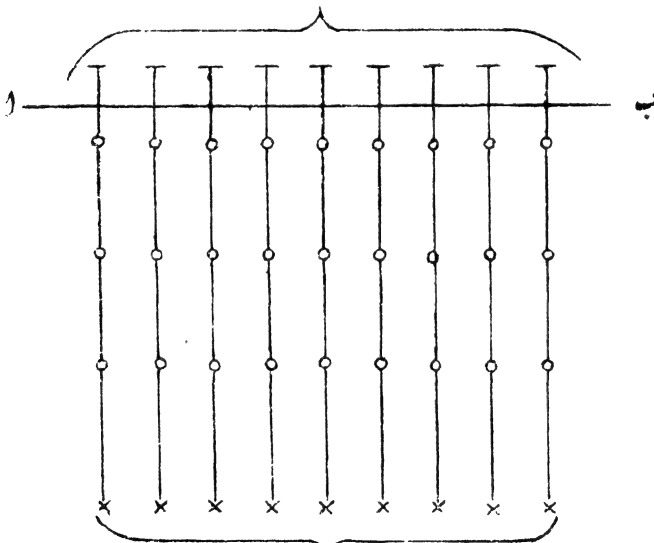
”کیا ہمارے پاس اس اصلی عنصر تک پہنچنے کے لئے سمجھ بیدار یا نشان ہے۔ میرے خیال میں تو ہے۔ وہ سادہ ذہنی ارتسام جو موسیقی کی نوکی ترکیب میں وحدت ثابت ہوا ہے دوسرے سادہ ذہنی ارتسام سے ربط رکھتا ہے، جن کی ابتدا دوسری طرح سے ہوتی ہے کسی ایسے شعور کا ذہنی اثر، جس کے اندر محسوس مدت ہو، عصبی دھکے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس قسم کے عصبی دھکے کو آوازوں ہی سے مخصوص کرتے ہیں، مگر یہ اور قسم کے دھکوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔ جسم کو اگر برقی اثر متاثر کیا جائے تو اس سے بھی ایسا ہی احساس ہوتا ہے، جو ایک اچانک آواز سے ہوتا ہے۔ آنکھوں کے ذریعہ سے اگر کوئی شدید اور غیر متوقع ارتسام ہوتا ہے (جیسا کہ بجلی کے کوند جانے سے) تو اس سے بھی اسی قسم کا دھکا لگتا ہے۔ اور اگرچہ یہ احساس بجلی کے دھکے کے مشابہ ہے اپنے محل کے لئے ایک بڑا جسم رکھتا ہے اور اس بنا پر اس کو داخلی نہیں بلکہ خارجی اختلال کا متلازم خیال کرتے ہیں جو ایک شے کے ماحول نظر کے سامنے انتہائی شدت کے ساتھ آگیا سے ہوتا ہے۔ تو میرے خیال میں اس امر کا پتہ چل سکتا ہے، کہ داخلی اختلال کے ساتھ جو احساس ہوتا ہے، وہ بھی تقریباً اسی شکل میں تحلیل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے جو شعور پیدا ہوتا ہے اس کا یہ اعتبار کیفیت شعور کی اس حالت سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جو اچانک کسی ضرب کے لگ جانے کے شروع میں ہوتی ہے۔ اچانک ضرب کے صدمہ سے شعور کی جو حالت ہوتی ہے اس کو عصبی دھکے کی ابتدائی مخصوص شکل



قرار دے سکتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف مہموں سے اور مختلف سلاسل اعصاب کے ذریعہ جو اچانک اور مختصر المدت اختلالات پیدا ہوتے ہیں، ان کی کیفیت میں شکل سے امتیاز کیا جاسکتا ہے، اس وقت عجیب و غریب نہ معلوم ہو گا، جب ہم اس بات کو یاد کریں گے، کہ احساس کے امتیاز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ محسوس مدت تک ہونا چاہئے۔ اور جب مدت کو حد سے زیادہ مختصر کر دیا جاتا ہے تو اس کے علاوہ اور کسی بات کا علم نہیں ہوتا کہ کوئی، ذہنی تغیر شروع ہوا تھا اور ختم ہو گیا۔ سرخی کی حس نو کی آہستگی یا تیزی کے محسوس کرنے کے واسطے یا کسی شے کی شیرینی کے پچھاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت طویل ہو اگر یہ اتنی دیر تک نہیں رہتی کہ اس پر غور ہو سکے، تو اس کو کسی قسم سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ ایک آئی تغیر بخاتی ہے، جو ان نتیجہات کی طرح کا ہوتا ہے جو اور طرح پر پیدا ہوتے ہیں پٹ

پٹس یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی ہی شے جیسی کہ عصبی دھکا یا صدمہ ہوتا ہے، شعور کی آخری اکائی ہو اور ہمارے احساسات کے تمام فرق اکائی کے مختلف اجتماعات کا نتیجہ ہوں۔ میں ایسی ہی کہتا ہوں کیونکہ مختلف قسم کے عصبی دھکوں میں محسوس فرق ہوتے ہیں۔ اور ابتدائی عصبی دھکا غالباً ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔ اور میں اس وجہ سے بھی ایسی ہی شے کہتا ہوں کہ کو ان کو ماہیت میں یکساں خیال کر سکتے ہیں، مگر ہم کو شدت کے اعتبار سے ان کو ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف فرض کرنا لازمی ہے۔ جن عصبی دھکوں کو واقعاً ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے، وہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا شدید ہونا لازمی بھی ہے۔ تب ہی واقعہ اد واضح احساسات کے جم غفیر میں ان کا اور اک ہوتا ہے، جس میں کہ یہ اچانک خلل انداز ہوتے ہیں۔ مگر وہ عصبی دھکے جو بہت عت کے ساتھ متواتر ہوتے ہیں اور جن پر کہ مختلف قسم کے احساسات مشتمل ہیں، ان کو ہمیں بہت ہی مدہم یا بہت ہی خفیف شدت والا فرض کرنا پڑے گا۔ اگر چاہیے مختلف حس

اور جذبے سرعت کے ساتھ وقوع میں آنے والے دھکوں پر مشتمل ہوتے جن کو کہ معمولاً دھکا کہا جاتا ہے تو وہ ناقابل برداشت ہوتے، بلکہ زندگی ہی فوراً ختم ہو جاتی۔ ہمیں ان کو ذہنی تغیرات کی خفیف تدریجی ضربات خیال کرنا چاہیے جن کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ذہنی تغیر کی اس شدید ضرب کے اندر ہوتی ہے جس کو عجمی دھکا کہا جاتا ہے۔  
یہ ثبوت ناکافی پہلی بار پڑھتے وقت سٹراسپینسر کا یہ استدلال کتنا ہی قوی کہوں نہ معلوم ہو، مگر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ یہ نہایت ہی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم موسیقی کے سراور اس کے خارجی سبب کے اعلیٰ مطالعہ کرتے ہیں، تو سر ہم کو مسلسل اور سادہ نظر آتا ہے اور اس کا سبب مرکب و غیر مسلسل معلوم ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ ہمیں نہ ہمیں امتزاج قلب باہیت یا



ایک نشانیہ کا وقت

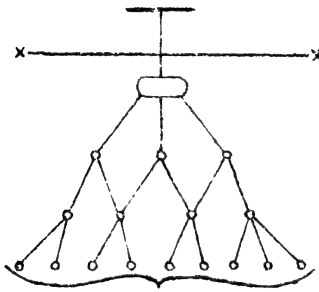
شکل نمبر ۲۵

تخیل ہوئی ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کہیں اس نئی۔ ہے! عجمی دھکا یا ذہنی دھکا کی وقت

یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی اختیاری ثبوت تو ہے نہیں، جس سے کہ فیصلہ کریں اور اگر ہمیں فیصلہ ہی کرنا ہے تو تمثیل اور اولیاتی ظن غالب ہی ہماری بہتری کر سکتے ہیں۔ سٹر اسپینسر یہ فرض کرتے ہیں کہ امتزاج ذہنی دنیا میں ہونا چاہئے۔ اور طبیعی اعمال ہوا، کان، عصب سماعت راس النخاع ادنیٰ دماغ اور نصف کرہ میں سے اس طرح گذر جاتے ہیں کہ ان کی تعدادیں کبھی واقع نہیں ہوتی شکل نمبر ۲۵ سے یہ بات واضح ہو جائیگی جو کچھ فرض کرو کہ خطا، ب باب شعور ہے۔ تو اس کے نیچے جو کچھ ہو گا وہ طبیعی عمل ہو گا اس سے اوپر کی ہر شے ایک ذہنی واقعہ کے مساوی ہوگی۔ فرض کرو صلیبیں طبیعی ضربات ہیں دائرے ان واقعات کے مساوی ہیں جو بند رتج عصبی ظلیا کے بلند مدارج میں ہوتے ہیں اور انکی نشانات احساس کے واقعات کے بجائے ہیں، اسپینسر کے استدلال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ظلیا کا ہر نظام اپنے سے اوپر کے نظام کی طرف اتنی ہی تسویقات بھیجتا ہے جتنی کہ اس کو پہنچتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ضربات ۲۰۰۰ فی ثانیہ ہوں تو قشری مرکز ان کو اسی شرح سے خارج کرینگے۔ اور احساس کی ایک اکائی ان ۲۰۰۰ اخراجات کے مساوی ہے۔ تب ہی انضمام ہو سکتا ہے۔ احساس کی ۲۰۰۰ اکائیاں آپس میں مرکب ہو جاتی ہیں اور شعور کی ایک مسلسل حالت پیدا ہو جاتی ہے جو اوپر کے چھوٹے خط سے ظاہر کی گئی ہے؛ مگر اس قسم کی تفسیر طبیعی تمثیل اور منطقی سہولت فہم دونوں کو قربان کر دیتی ہے۔ پہلے طبیعی تمثیل پر غور کرو؛ ایک شاقول کو اپنی جگہ سے ایک ضرب سے ہلایا جاسکتا ہے یہ اپنی جگہ پر لوٹ آئیگا۔ کیا یہ اتنی ہی مرتبہ لوٹیکا جتنی مرتبہ ہم اس پر ضربات رسید کرینگے کیونکہ اگر ہم شاقول پر ضربات کی حد سے زیادہ شدت سے بارش کرینگے تو یہ لوٹے گا نہیں بلکہ محسوس طور پر کبھی کی حالت میں باقی رہیگا۔ یہ الفاظ دیگر علت کی تعداد میں اضافہ کر دینے سے معلول کی تعداد میں

اضافہ نہیں ہوتا۔ ایک نلکی میں بچونک بارو۔ اس میں سے ایک خاص طرح کا سُر بھلے گا۔ جوں جوں تم ہو ا کو زیادہ کرتے جاؤ گے ایک خاص حد تک اس سے سُر کی بلند سی بڑھے گی۔ مگر کیا لاتنا ہی طور پر ایسا رہیگا۔ نہیں۔ کیونکہ سُر ایک حد تک تو بلند ہو گا، مگر اس کے بعد بجائے بلند ہونے کے یہ بالکل ہی غائب ہو جائیگا، اور اس کی جگہ بلند تر سرگم لے لیگا۔ گیس کو روشن کر د اس سے ایک چھوٹا سا شعلہ بلند ہو گا اور گیس کا اضافہ کر د شعلہ کی چوڑائی بڑھے جائیگی۔ اور گیس زیادہ کر د شعلہ کی وسعت میں اور اضافہ ہو گا۔ مگر کیا یہ تعلق غیر متناہی طور پر باقی رہیگا ہرگز نہیں کیونکہ ایک لمحہ ایسا آئیگا جب شعلہ بجھ سکے گا اور اس سے بجھنے کی علامت ظاہر ہوگی۔ سینڈک کے معدی عضلے میں برقی لہر گزارو۔ یہ منقبض ہو جائے گا۔ پھر گزارو پھر منقبض ہو جائیگا۔ مگر دھکوں کے اضافوں سے تم انقباضات کی تعداد میں اضافہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بالکل رک جاتا ہے اور عضلہ ایک ایسی حالت انقباض اختیار کر لیتا ہے جو بظاہر یکساں رہی ہے۔ یہ آخری واقعہ اس کا حقیقی مثال ہے جو کچھ کہ عصبی غلایا اور حسی ریشوں میں ہونا چاہئے۔ یہ یقینی ہے کہ غلایا ریشوں کی نسبت زیادہ جمود رکھتے ہیں، اور ریشوں کے سریع ارتعاشات غلایا میں نسبتاً سادہ اعمال یا حالتیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اعلیٰ غلایا کی شرح تفرقی ممکن ہے کہ ادنیٰ غلایا سے بھی سست ہو۔ اور اس طرح وہ بیس ہزار ضربات، جو خارجی ہوا میں فرض کی گئی ہیں قشر تک ختم ہو کر چند غلایائی اخراجات فی سیکنڈ رہ جاتے ہوں۔ ذیل کی شکل سے اس مفروضہ کا اسپنسر کے مفروضہ کے ساتھ تقابل معلوم ہو گا۔ شکل نمبر ۲۶ میں ہر قسم کا امتزاج باب شعور سے پہلے ہوتا ہے۔ جوں جوں ہم غلایا کے قریب آتے جاتے ہیں جن سے کہ احساس نسبتاً براہ راست تعلق رکھتا ہے غلایائی واقعات کا تعدد کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ہم اس صورت حال تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو بڑا قطف ناقص ظاہر کرتا ہے، جس کو غلایائی

مرکزوں کے نسبت بڑے اور سب سے تباؤ کے عمل کے مشابہ کہا جاسکتا ہے، اور یہ حیثیت مجموعی جس نے رائے سے تباؤ کی نفسیاتی کا احساس مطابقت ہے جو اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو شکل کے سب سے اوپر ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ گویا آدمیوں کی ایک لمبی صف ایک دوسرے کے پیچھے ایک بعد نقطہ تک پہنچنے کے لئے روانہ ہو۔ سڑک ابتداً اچھی ہو اور ایک دوسرے سے اتنے ہی فاصلہ پر رہیں جتنے پر کہ دراصل تھے۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد اس میں دلدل آجائے اور ہر آئندہ دلدل پہلی دلدل سے بدتر ہو کہ آگے چلنے والوں کی راہ میں اس قدر رکاوٹ ہو کہ ختم ہونے سے پہلے پیچھے کے آدمی انھیں پکڑ لیں اور منزل مقصود پر سب ساتھ پہنچیں۔



ایک تائید کا وقفہ

اس مفروضہ کے مطابق کمال شعور سے پہلے اور اس کی ساخت میں ذہنی مادہ کی غیر محسوس اکائیاں نہ ہونگی۔ آخر الذکر بذات خود ایک ذہنی واقعہ ہوتا ہے اور اس کو نفسی حالت سے ایک قریبی نقلی ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ خیال رکھنا ضروری ہے۔

شکل نمبر ۲۶

ہے۔ اگر ہر عصبی دھکا اپنے نفسی دھکے کا باعث ہوتا اور نفسی دھکے پھر مرکب ہو جاتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آسکتی کہ مرکزی نظام عصبی کے ایک حصہ کے دوسرے سے علاحدہ کر لینے سے شعور کی صحت میں کیوں فرق آجاتا ہے۔ اس کاٹ کو نفسی دنیا سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ذہنی مادہ کے ذرات کو اس عصبی مادہ کے ادھر ادھر سے تیرنا چاہیے، اور اس پر سے اکٹھا ہو کر اس طرح مرکب ہو جانا چاہیے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں گیا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتے۔ اگر ان ایصالی راستوں کو قطع کر دیا جائے

جو انسان کے بائیں سماعتی مرکز سے بصری مرکز سے قشر کی طرف جاتے ہیں، تو ان الفاظ کا جن کو وہ سنتا ہے یا دیکھتا ہے اس کے باقی تصورات سے تعلق منقطع ہو جائیگا۔

علاوہ برائیں اگر دو احساسوں کے امتزاج سے تپیر احساس بن سکتا تو ہم کیوں نہ ایک سرخی کا احساس لیں اور ایک سنہری اور اس سے زردی کا احساس بنالیں۔ اخراجات نے صداقت کے کھلے ہوئے راستے سے کیوں غفلت برتی اور الوان کی ساخت کے متعلق صدیاں ضائع کیں جو کہ دو منط کے تال سے ہمیشہ کے لئے طے ہو سکتا تھا۔ ہم اس قسم کے احساسات کو مخلوط نہیں کر سکتے (اگرچہ ہم ان اشیاء کو جن کا کہ ہم کو احساس ہوتا ہے مخلوط کر سکتے ہیں) اور اس طرح نئے احساسات نہیں بنا سکتے۔ ہم آن واحد میں (جیسا کہ آئندہ جگہ معلوم ہوگا) اپنے ذہن کے اندر دو احساس بھی نہیں رکھ سکتے زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ ان اشیاء کو جن کا پہلے واضح احساس کی صورت میں احضار ہوا تھا باہم مقابلہ کریں، مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر شے شعور کے سامنے نہایت سختی سے اپنی علیحدہ نوعیت باقی رکھتی ہے یہ تسلیم نہیں کیا اگر ذہنی وحدتوں کے نظریہ پر ابھی اس سے بھی مہلک چا سکتا کہ ذہنی اعتراض ہونا باقی ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ذہنی واقعات خود کو مرکب وحدتیں خود کو مرکب کر لیتی ہیں۔ منطقی اعتبار سے یہ ناقابل فہم ہے۔ جن مرکبات سے کہ ہم واقعات واقف کر لیتے ہیں

جن مرکبات سے کہ ہم واقعات واقف ہیں وہ نتائج ہوتے ہیں جو یہ وحدتیں اپنے علاوہ کسی اور شے پر مرکب ہو کر پیدا کرتی ہیں۔ واسطہ یا وسیلہ کی اس خصوصیت کے بغیر تصور ترکیب قائم کوئی معنی ہی نہیں ہے۔ وہ بہت سی منقبض ہونے والی وحدتیں مشترکہ عمل اور سب کی سب (دفعہ کرو) ایک وتر سے تعلق رکھنے کی بنا پر ایک ہی شے کو پہنچیں گی اور ایک حرکت یا نتیجہ پیدا کریں گی جو بلاشبہ ان کی متحدہ توانائیوں کا نتیجہ ہوگا

بہ حیثیت مجموعی اوتار عقلی ریشوں کے لئے اور ہڈیاں اوتار کے لئے  
میکانیکی توانائیوں کے مرکب موصول ہیں۔ توانائیوں کے جمع ہونے کیلئے  
ایک واسطہ ترکیب ضروری ہے۔ ایک ترکیب دینے والی بنیاد پر  
میکانیکی نتائج کے کامل انحصار کو سمجھنے کے لئے متعلم مختصری ویرہ تکمیل  
کے لئے کہ انفرادی طور پر تمام منقبض ہونے والے عناصر اپنے روابط سے  
علحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وقت بھی یہ اسی شدت کے ساتھ منقبض  
ہو سکیں گے جس طرح پہلے ہوتے تھے مگر کوئی مشترکہ نتیجہ پیدا نہ ہو سکے گا  
کیونکہ حرکیاتی ترکیب کا واسطہ مفقود ہوگا۔ مختلف توانائیاں اگر انفرادی  
طور پر کسی مشترک شے پر صرف ہونگی تو یہ اپنے آپ کو بالکل محدود و متصرف  
کوششوں میں گم کر دیں گی۔

بہ الفاظ دیگر وحدتوں کی کوئی ممکن تعداد (خواہ وہ قوتیں ہوں)  
مادی سالمات ہوں، یا ذہنی عناصر ہوں) اپنے آپ کو متحد و مجتمع نہیں  
کر سکتی۔ مجموعی حالت میں ہر ایک ایسی ہی رہتی ہے جیسی کہ یہ ہمیشہ سے  
تھی، مجموعہ صرف ایک دیکھنے والے کی نظر میں ہوتا ہے جو وحدتوں  
کو تو نظر انداز کرتا ہے اور مجموعہ کا وقوف کرتا ہے۔ یا یہ کسی دوسرے  
نتیجہ کی شکل میں ہوتا ہے، جو خود مجموعہ سے علحدہ ہوتی ہے۔ یہ اعتراض  
نہ ہو کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن مرکب ہو کر پانی بن جاتی ہیں، اور اس کے  
بعد ان سے نئے خواص ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ مرکب نہیں ہوتیں۔ پانی  
دی آکسیجن اور ہائیڈروجن ہوتا ہے۔ نئے خواص ان کے مشترکہ نتائج ہوتے  
ہیں، جب یہ اسی صورت میں کسی خارجی واسطہ مثلاً ہمارے آلات حس پر اثر کرتا  
ہے تو اس وقت پانی معلوم ہوتا ہے۔

”مجموعہ صرف اس وقت ایک مرتب شے بن جاتے ہیں  
جب وہ ایک شے کی طرح دوسری اشیا کی موجودگی میں عمل کرتے ہیں۔  
سنگ مرمر کا بت اس پتھر کے ذرات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مگر سنگ مرمر  
کے ذرات میں وحدت نہیں ہوتی۔ دیکھنے والے کے لئے یہ ایک ہے۔“

سجائے خود یہ ایک مجموعہ ہے۔ جس طرح ایک چیونٹی کے شعور کے لئے جو اس پر چل رہی ہو، یہ محض مجموعہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ متفرق اجزاء کو جتنا ہی ملائیں اس میں وحدت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ یہ وحدت خود اس کو دے کے لئے نہیں بلکہ تنہی اور موضوع کے واسطے نہ ہو،

یہی حال قوتوں کے مستطیل میں ہوتا ہے۔ خود قوتیں مرکب ہو کر وتری نتیجے نہیں بنتیں۔ ایک ایسے جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس پر ان کا تصادم ہو سکے۔ اس سے ان کا اثر ظاہر ہو سکتا ہے۔ نہ موسیقی کی اصوات ہم نوا ہوں اور غیر ہم نوا ہوں میں مرکب ہوتی ہیں۔ ہم نوائی اور بے آہنگی ان کے مرکب نتائج کے نام ہیں جو خارجی واسطے یعنی کان پر مرتب ہوتے ہیں۔ جس حالت میں وحدتوں کو احساسات فرض کیا جاتا ہے اس حالت

میں بھی صورت حال میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا ان میں سے ہوا احساس لئے۔ ان کو متفرق کر دو۔ اور پھر ان کو جتنا شدت کے ساتھ تم سے ہو سکے عجا کر دو (اب اس کے جو کچھ سمجھتی معنی ہوں) باہیں ہمہ اب کبھی یہ ذی احساس رہتا ہے جو کہ یہ پہلے تھا۔ یہ خود اپنی جلد کے اندر بند ہوتا ہے۔ اس میں گویا کوئی قطر کی کوئی روشندان نہیں ہوتا۔ اس کو اس کی خبر نہیں ہوتی کہ اور احساسات کیا ہیں اور ان کے کیا معنی ہیں۔ ایکسوائیواں احساس تو اسی حالت میں ہو جائیگا جب کہ ان احساسات کا ایک مجموعہ پیدا ہو جائے اور ایسا شعور پیدا ہو جائے جو اس مجموعہ سے متعلق ہو۔ اور یہ ایکسوائیواں احساس بالکل ایک نیا واقعہ ہوگا۔ سواصل احساس ایک ساتھ ہو کر ممکن ہے عجیب و غریب فطری قانون کے مطابق اس کی پیدائش کے لئے اشار ہو جائیں لیکن ان میں اور اس میں کوئی خاص عینیت نہ ہوگی۔ اور انسان ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے کبھی مستنبط نہیں کر سکتا اور کسی معنی میں بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ان سے پیدا ہوتا ہے۔

ایک درجن لفظوں کے ایک جملہ کو، اور ایک درجن آدمیوں کو، اور ان میں سے ہر ایک کو ایک لفظ بنا دو۔ اور پھر آدمیوں کو ایک انسان



میں کھڑا کر دیا، یا ان کا ایک گچھا بنا دو، یا ان میں سے ہر ایک جس قدر توجہ کے ساتھ ممکن ہو اپنے جملہ کا خیال کرے، کسی طرح بھی کل جملہ کا شعور نہ ہو گا۔ ہم ایک زمانہ کے خیال یا ایک قوم کے عواطف کا ذکر کرتے ہیں، اور مختلف طور پر ہم رائے عامہ کو متبصص کرتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ علامانی گفتگو ہے اور یہ بات ہمارے خواب میں بھی نہیں آسکتی کہ خیال رائے عطفوت وغیرہ سے چند افراد کے شعور کے علاوہ اس سے کچھ زیادہ ظاہر ہوتا ہے جو لفظ زمانہ، قوم یا عوام سے ظاہر ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان سے کوئی اعلیٰ ذہن مرکب نہیں ہوتا۔ نفسیات میں رد حانیہ ایٹلاقیہ کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ دلیل پیش کرتے رہے ہیں جس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ (اس بحث سے ہم بالتفصیل باب میں بحث کریں گے) ایٹلاقیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن بہت سے علیحدہ علیحدہ تصورات پر مشتمل ہے جو ایٹلاف یا کرایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ایک تصور کا ہوتا ہے اور ایک تصور ب کا۔ لہذا ایک تصور ا ب کا یا ا ب کا ایک ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جو یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ا ب جمع ب کا ریاضیاتی مربع ا ب کے مربع کے مساوی ہے جو ایک کھلی ہوئی غلطی ہے۔ تصور ا ب تصور ب تصور (ا ب) کے مساوی نہیں ہے۔ یہ ایک چیز ہے اور وہ دو چیزیں ہیں۔ اس میں جو شے ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے۔ ان میں جو شے ا کو جانتی ہے وہ قطعاً ب کو نہیں جانتی وغیرہ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصور کسی منطق سے بھی ایک مربوط تصور نہیں ثابت کئے جاسکتے، اور روحانیہ یہ کہتے ہیں فی الحقیقت ہم میں مرکب تصور ہوتا ہے، اور اراورب کو ایک ساتھ جانتے ہیں اس کی توجیہ کرنے کے لئے وہ ایک اور مفروضہ اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ علیحدہ علیحدہ تصورات کا وجود ہے۔ مگر وہ ایک تیسری شے یعنی روح کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کو مرکب تصور ہوتا ہے۔ اگر تم اس کو مرکب کہنا چاہتے ہو تو کہہ دو اور مرکب تصور قطعی طور پر ایک نئی نفسی حقیقت ہوتی ہے جس سے علیحدہ علیحدہ تصورات

کو اجزائے مقومہ کی سی نسبت نہیں بلکہ مواقع پیدا نش کی نسبت ہوتی ہے؛

روحانیہ کی اس دلیل کا ایٹلافیہ نے کبھی جواب نہیں دیا۔ یہ احساسات کے باہم اختلاط، امتزاج، ارتباط، ذہنی کیمیا، یا نفسی ترکیب کی ہر ایسی گفتگو پر غالب آجاتی ہے، جس میں یہ فرض کیا جاتا ہو، کہ شعور منہجے خود ان اجزائے ترکیبی سے کسی زائد شعوری اصول کی موجودگی کے بغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے اس کو متاثر کرکے ضرورت نہیں ہوتی مختصر یہ کہ مادہ ذہنی کا نظریہ ناقابل فہم ہے۔ سالمات احساس کی ترکیب سے اس طرح اعلیٰ احساس پیدا نہیں ہو سکتے جس طرح سالمات مادہ سے طبعی اشیاء پیدا ہوتی ہیں۔ ایک معقول سالماتی ارتقائی کے لئے اشیا کا وجود نہیں ہوتا۔ قدیم سالمات کے سوائے اس کے نزدیک کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ جب یہ کسی خاص صورت میں مرکب ہو جاتے ہیں تو ہم ان کو یہ شے یا وہ شے کہتے ہیں لیکن جس شے کا ہم اس طرح سے نام رکھتے ہیں، اس کا ہمارے ذہن کے علاوہ اور کہیں وجود نہیں ہوتا۔ یہی حال ذہنی حالتوں کا ہے جن کو اس وجہ سے مرکب فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ مختلف چیزوں کو ایک ساتھ جانتی ہیں۔ چونکہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی حالتوں کا وجود ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ان کا وجود منفرد نئے واقعات کی صورت میں یا جیسا کہ روحانیہ کہتے ہیں روح پر نتائج کی صورت میں ہونا چاہئے (اس امر کا فیصلہ ہم یہاں نہیں کریں گے) مگر بہر حال اس کو مستقل اور سالم ہونا چاہئے نہ کہ نفسی سالمات سے مرکب کیا ذہنی حالتیں بعض اذہان میں وحدت و صفائی کا جذبہ اس قدر غیر شاعر ہو سکتی ہیں کہ یہ دلائل و نتائج منطقی اعتبار سے واضح ہیں مگر اکثر لوگ ان سے متاثر ہونے سے قاصر رہیں گے۔

یہ اشیاء میں ایک طرح کی بے ربطی پیدا کر دیتے ہیں، جو بعض جہات میں بالکل ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مادی سے ذہنی یا ادنیٰ سے اعلیٰ پر بغیر کسی انقطاع کے گزرنے کے مواقع کو خارج از امکان کر دیتے ہیں

یہ ہم کو تعدد شعور کی طرف لٹالالتے ہیں جن میں سے (ہر ایک غیر مسلسل طور پر ذہنی و مادی دو غیر مربوط دنیاؤں میں پیدا ہوتا ہے جو ہر روح کے علیحدہ علیحدہ پیدا ہونے کے قدیم تصور سے بھی بدتر ہے مگر مخالف ہماری دلائل کی براہ راست ٹرڈید کرنے کی مشکل ہی سے کوشش کرینگے۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ میدان سے تو پیچھے دکھا جائینگے اور اس پاس کے میدان میں سرنگیں لگانی شروع کرینگے یہاں تک کہ کل زمین منطقی دلدل بنکر رہ جائیگی جس سے ہر قسم کے نتائج قبل ان کے کہ ان پر اعتماد کیا جاسکے دھنس کر غائب ہو جائینگے۔

ہم نے اپنے استدلالات میں یہ فرض کیا ہے کہ ایک ہزار نفسی وحدتوں کے امتزاج کے بعد بھی یا تو یہ علیحدہ علیحدہ وحدتیں ہی رہتی ہونگی اور صرف ان کے نام بدل جاتے ہونگے یا اگر کوئی حقیقی شے بنتی ہوگی تو یہ ان وحدتوں کے علاوہ اور ان سے کچھ مختلف شے بنتی ہوگی یا اگر کوئی موجود واقعہ ہزار احساسات کا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ ایک احساس کا بھی ہو، کیونکہ احساس کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ محسوس ہو، اور جس طرح ایک نفسی وجود محسوس کرتا ہے اسی طرح سے اس کو محسوس ہونا چاہئے۔ اگر کوئی احساس ایسا محسوس ہو، جو ان ہزار میں سے ایک سمجھی نہ ہو تو کس معنی میں اس کو ان ہزار کا جزو کہا جاسکتا ہے، یہ مسلمہ ایسے ہیں جن سے وحدتی اعراض کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں جو لوگ ہیگل کے نقش قدم پر چلتے ہیں وہ فوراً بلند پروازی شروع کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نفسی زندگی کی شان اور حسن اسی میں ہے، کہ اس میں ہر قسم کے تناقضات رفع ہو جائیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جن واقعات سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ واقعات ذات ہیں اور یہ ایک ہی وقت میں ایک ہی ہیں اور متحد بھی ہیں۔ اس قسم کی عقلیت سے تو مجھے پہلے ہی سے اعتراف شکست ہے۔ کیونکہ تاریکیوں پر کوئی لمحہ لیکر حملہ آور ہو تو وہ اپنی ذات ہی کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جس کے مارتا ہے اس کو کوئی ٹرڈید نہیں

پہنچنا

اور وحدیتی جو ہیں وہ اس قدر پگھلنے والے مادہ کے بنے ہوئے نہیں ہیں اور ذہنی حالتوں کے امتیاز کو خود ایک امتیاز کے رفع کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات چیتاں معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس میں صرف ذہانت کا زور دکھایا گیا ہے۔ یہ امتیاز ذہنی حالت کے غیر شاعر اور شاعر وجود میں ہے۔ اس امر کا بہترین طریقہ ہے کہ نفسیات میں جس قسم کا چاہے عقیدہ قائم کر لیا جائے اور ایسی شے کو جو سائنس بن سکتی ہے اور ہم کی دلدل بنا دیا جائے۔ اس کے بہت سے حامی ہیں اور یہ اپنے لئے تہایت عمدہ دلائل پیش کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو اس پر پوری توجہ صرف کرنی چاہیے۔ اس سوال سے بحث کرتے وقت کیا غیر شعور مخفی مہنی مناسب یہ ہو گا، کہ نام نہاد ثبوتوں کو جتنے اختصار سے حالتوں کا وجود ہو سکے، بیان کیا جائے اور ان کے ساتھ ساتھ اس پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو بھی بیان کر دیا جائے جس طرح کہ مدرسہ کتب میں ہوتا ہے؟

پہلا ثبوت۔ اقل بصارت اور اقل سماعت ایسے معروضات ہوتے ہیں، جو اجزاء کے بنے ہوئے ہیں۔ کل اس وقت تک حواسہ کو متاثر نہیں کر سکتا، جب تک جزد نہ کرے۔ باایں ہمہ ہر جزو حاسہ کو متاثر کرتا ہے بغیر اس کے کہ اس کا علیحدہ احساس ہو۔ لیکن کل شعور کو اور اک کہتا ہے اور مفروضہ غیر محسوس شعور کو اور اکات خفی کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ ”آئندہ کہ فیصلہ کرنے کے لئے میں متلاطم سمندر کی مثال سے کام لیا کرتا ہوں جب کوئی شخص ساحل کے قریب جاتا ہے تو اس کو تلاطم کی آواز آتی ہے۔ اس شور کے سننے میں وہ اس کے اجزاء کو بھی متاثر ہو گا جن پر توجہ نہیں ہوتی، یعنی ہر موج کی آواز بھی اس کے کانوں میں آتی چاہیے۔ حالانکہ اگر صرف ایک ہی موج ہو تو اس کی توجہ اس طرف منعطف ہونے سے قاصر رہے گی۔ انسان کا ایک موج کی حرکت سے کچھ نہ کچھ متاثر ہونا ضروری ہے، اس کو انفرادی طور پر ہر شور کا اور اک ہونا لازمی ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ ورنہ تو اس کو ایک لاکھ امواج کا بھی شور سنائی نہ دیکے کیونکہ ایک لاکھ صفروں سے کوئی مقدار نہیں بن سکتی۔

جواب۔ یہ نام نہاد مغالطہ تقسیم یا ایسی بات کو جو صرف ایک مجموعہ پر صادق آسکتی ہے اس کو مجموعہ کے ہر فرد سے علیحدہ علیحدہ منسوب کرنے کی عمدہ مثال ہے اگر سو چیزیں ملکر ایک حس پیدا کرتی ہوں، تو اس سے کبھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک شے سے تنہا بھی لازماً حس پیدا ہوتی ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو یہ اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہوگا کہ اگر پاؤنڈ وزن سے ترازو کا پتہ جھک جاتا ہے تو ایک اونس سے بھی حقوڑی مقدار میں یہ جھک جائیگا حالانکہ ایک اونس سے اس کو حرکت بھی نہیں ہوتی اس کی حرکت صرف ایک پاؤنڈ سے ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اونس اس کو کچھ اس طرح متاثر کرتا ہے، جس سے اس حرکت کے وقوع میں مدد ملتی ہے۔ اور اس طرح اس میں شک نہیں ہر غیر محسوس مہیج عصب کو متاثر کرتا ہے اور جب دوسرے مہیج آتے ہیں، تو حس کی پیدائش میں معین ہوتا ہے۔ مگر یہ غصبی تاثر ہوتا ہے۔ اس کے متعلق یہ فرض کرنے کی خفیف کی بنیاد ہی نہیں ہوتی کہ یہ ادراک ہوتا ہے جس کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ لیکن ہے جب معلول ذہنی حالت ہو تو اس عالم وجود میں آنے کے لئے علت کی ایک خاص مقدار ضروری ہوتی ہو۔

دوسرا ثبوت کل اکتسابی کمالات و عادات میں جن کو ثانوی میکانیکی اعمال بھی کہا جاتا ہے ہم وہ سمجھ کرتے ہیں جس کا دراصل شعوری ادراکات اور ارادوں کا ایک سلسلہ طالب ہوتا ہے۔ جس طرح افعال ہنوز اپنی شعوری نوعیت کو باقی رکھتے ہیں اس لئے ذہانت ہی کے ماتحت یہ ہنوز ہوتے بھی ہونگے۔ لیکن چونکہ ہمارا شعور اس دوران میں دوسری طرف مصروف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ذہانت غیر محسوس اور اکات انتاجات اور ارادوں پر مشتمل ہوتی ہوگی؟

جواب۔ واقعہ کے بڑے اجزا کو پیش نظر رکھ کر اس کی ایک سبب زائد توجیہ کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عاداتی افعال میں اور اکا اور ارادے شعوری طور پر بھی عمل میں آسکتے ہیں، صرف ہوتا یہ ہے کہ یہ اس قدر

سرعت اور بے توجہی کے ساتھ ہوتے ہیں کہ یاد نہیں رہتے۔ دوسری یہ ہو سکتی ہے کہ ان کا شعور ہوتا ہے مگر نصف کروں کے باقی شعور سے مربوط نہیں ہوتا۔ بائبل میں اجزائے شعور کی اس منقطع حالت کے بہت سے ثبوت ملیں گے۔ چونکہ انسان میں نصف کرے لازمی طور پر ان ثانوی خود حسرتی افعال میں شرکت کرتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہو گا کہ یہ بغیر شعور کے ہوتے ہیں، یا یہ کہ ان کا شعور ادنیٰ مرکوزوں کا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو کچھ علم نہیں ہوتا۔ مگر جبکہ یاد نہ رہنے یا قسری شعور کی منقطع حالت سے یقیناً کل واقعات کی توجیہ ہو جائیگی۔

تیسرا ثبوت۔ لو کا خیال کرنے کے ساتھ ہم فوراً اپنے آپ کو ج کے خیال میں مصروف پاتے ہیں۔ اب اگر اور ج کے امین ب قدرتی طور پر ایک منطقی کرطی ہے۔ لیکن ہم کو ب کے خیال کا کوئی شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ذہن میں لازمی طور سے غیر شعوری طور پر موجود ہو گا۔ اور اس حالت میں اس نے ہمارے خیالات کے تسلسل کو متاثر کیا ہو گا۔

جواب۔ یہاں بھی ہم نسبتاً زیادہ دل کو لگتی ہوئی توجیہات اختیار کر سکتے ہیں۔ یا تو ب شعوری طور پر ذہن کے سامنے آئی تھی اور فوراً ہی فراموش ہو گئی یا صرف اس کے دماغی قطعات اور ج کے مابین ربط پیدا کرنے کے کام کے لئے کافی تھے۔ اور ب کا تصور پیدا ہوا ہی نہ تھا نہ تو شعوری طور پر اور نہ غیر شعوری طور پر۔

چوتھا ثبوت۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض سائل شب کو سونے کے وقت تک حل نہیں ہوتے مگر صبح کو جب ہم بیدار ہوتے ہیں تو حل ہو جاتے ہیں جن لوگوں کو نیند میں چلنے کی عادت ہوتی ہے وہ سوتے وقت کسی معقول باتیں کہتے ہیں۔ ہم ٹھیک اس وقت بیدار ہو جاتے ہیں جو وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں وغیرہ۔ غیر شعوری خیال ارادہ، اندازہ وقت وغیرہ ان افعال کے ساتھ ہوتا ہو گا۔

جواب شعور فراموش ہو جاتا ہے جیسا کہ تنویم کی پیچودی کی حالت میں

ہوتا ہے۔  
پانچواں ثبوت۔ بعض مریض صرعی بہوشی کی حالت میں سجدہ اعمال مثلاً ہونٹ میں کھانا کھانا اس کے پیسے ادا کرنا، یا کسی کے مار ڈالنے کیلئے شدید حملہ کرنا وغیرہ کر گزرتے ہیں۔ بچہ خودی اور غشی میں خواہ بیماری کی بنا پر یا مصنوعی طور پر پیدا کی گئی ہو انسان طویل سجدہ اعمال کرتا ہے، جن کے اندر قوت استدلال بھی موجود ہوتی ہے اور مرتیش کو ان کا قطعاً علم نہیں ہوتا۔

جواب۔ سرلیج فراہوشی سے یقیناً اس قسم کے واقعات کی کمال توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی تمثیل بچہ تنوم کے ذریعہ سے دی جاسکتی ہے۔ کسی معمول سے بچہ خودی کی حالت میں، یہ کہہ دو کہ یاد رکھے، اور جب وہ اس سے بیدار ہوگا، تو اس کو سب کچھ پوری طرح سے یاد ہوگا اگرچہ بغیر کہے اس کو کچھ بھی یاد نہ ہوتا۔ معمولی خوابوں کو ہم ہمیشہ بھول جایا کرتے ہیں، چھٹا ثبوت۔ موسیقی کی ہم نوائی میں متعدد دسروں کے ارتعاشات نسبتاً سادہ تناسب رکھتے ہیں۔ ذہن غیر محسوس طور پر ارتعاشات کو ضرور شمار کرتا ہوگا، اور سادگی سے خوش ہونا ہوگا۔

جواب۔ سادہ نسبتوں سے جو دماغی اعمال پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے وہ براہ راست بھی اس قدر خوشگوار ہوں، جس قدر کہ ان کے مقابلہ کرنے کا شعوری عمل خوشگوار ہو سکتا ہے۔ کسی قسم کی شعوری یا غیر شعوری شمار کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ساتواں ثبوت۔ ہر گھنٹہ ہم نظری احکام صادر کرتے ہیں اور جذباتی ردات عمل کرتے رہتے ہیں اور ہم سے عملی رجحانات ظاہر ہوتے ہیں، جن کا ہم کوئی بین منطقی سبب بیان نہیں کرتے۔ مگر جو بعض مقدمات کے عمدہ نتائج ہوتے ہیں جتنا کچھ ہم ظاہر کرتے ہیں اس سے ہم زیادہ جانتے ہیں ہمارے نتائج ہماری ان اسباب کی تحلیل کرنے کی قوت سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ ایک بچہ جو اس کلیہ سے ناواقف ہوتا ہے کہ دو چیزیں جو ایک ہی

چیز کے مساوی ہوتی ہیں وہ باہم بھی ایک دوسرے سے کے مساوی ہوتی ہیں، اس کے باوجود اس کو اپنے مفروضوں احکام میں بغیر اس کے کہ غلطی کا مرتکب ہو استعمال کرتا ہے۔ ایک دہقان جو المقال فی محل شیء ولا شئ کے مجر والفاظ کے معنی بھی نہیں سمجھ سکتا اس کو استعمال کر بیگا،

”ہم بہت ہی کم اس کا شعوری طور پر خیال کرتے ہیں، کہ ہمارے مکان پر کس طرح کارنگ ہوا ہے۔ اس میں سفیدی کے ساتھ کونسا رنگ آمیز کیا گیا ہے، ہمارا فرنیچر کس نمونہ کا ہے۔ آیا ہانڈر وازہ داہنی طرف سے کھلتا ہے یا بائیں طرف سے۔ باہر کی طرف کھلتا ہے یا اندر کی طرف۔ لیکن ان چیزوں میں اگر کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے تو ہم اس کو نہایت جلد محسوس کر لیتے ہیں۔ اس دروازے کا خیال کرو جس کو تم اکثر کھولا کرتے ہو، اور اگر بنا سکتے ہو تو بتاؤ کہ یہ داہنی طرف کھلتا ہے یا بائیں طرف۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جب تم اپنا ہاتھ دروازے پر رکھتے ہو تو کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تمہارا ہاتھ غلط رخ پر جا پڑا ہو۔ اور اگر یہ کھینچنے سے کھلتا ہو تو ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ تم نے اس کو دھکیلنا شروع کر دیا ہو تمہارا دوست کی چاپ میں کوشی خاص خصوصیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کے سنتے ہی تم اس کو پہچان لیتے ہو۔ کیا تم نے شعوری طور پر اس کا خیال کیا ہے، کہ اگر میں کسی شخص کو مادہ سے فکر اؤں گا تو میرے چوٹ لگے، بائیں یا اگر اس کی طرف میں بڑھوں گا تو آخر کار یہ مجھے روک دیگا۔ کیا تم رکاوٹوں سے اس لئے بچتے ہو کہ تم نے اس کا مینز طور پر تصور کیا ہے یا اس کو شعوری طور پر اکتساب کیا ہے، اس پر غور و فکر کیا ہے؟“

ہمیشہ ہمارے علم کا اکثر و بیشتر حصہ بالقوہ ہوتا ہے۔ جو کچھ کہ ہم نے سیکھا ہے اس کے کل رجحان کے ساتھ ہم عمل کرتے ہیں۔ لیکن اس وقت بہت کم باتیں شعور میں آتی ہیں۔ تاہم ان میں سے اکثر کو ہم جب چاہیں یاد کر سکتے ہیں۔ غیر متحققہ اصولوں اور واقعات کا بالقوہ علم کے ساتھ یہ تمام تر تعاون اس وقت تک بالکل ناقابل توجیہ ہے جب تک ہم یہ



نہ فرض کریں کہ تصورات کی ایک بہت بڑی مقدار غیر شعوری حالت میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جو سب کے سب مستقل طور پر ہمارے شعوری تخیل پر اثر رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر اس کے ساتھ اس قسم کا تسلسل رکھتے ہیں کہ خود بھی کبھی شعور میں آ جاتے ہیں اور

جواب۔ تصورات کی اس قسم کی کوئی مقدار فرض نہیں کی جاسکتی۔ دماغ میں ہر قسم کے مختصر موڑ ہوتے ہیں۔ اور ایسے اعمال جو اس قدر وقت کے ساتھ پہنچ نہیں ہوتے کہ ان سے ایسا بین تصور ہو جو مقدمہ بننے کی قابلیت رکھتا ہو، ممکن ہے ایسے عمل کے متعین کرنے میں مفید ہوں، جس کے نفسیاتی ہمراہی کا ذکر وہ تصور (اگر اس تصور کا وجود ہو) ایک مقدمہ ہو۔ ممکن ہے میرے کسی دوست کی آواز کی کوئی زائد سرتی خصوصیت ہو، اور یہ اور نو اؤں سے ملکر میرے دماغ میں ایسے عمل کو پہنچ کر دے جو میرے شعور کو اس کے نام کی طرف منتقل کر دے مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے، کہ میں اس زائد سرتی کا علم نہ رکھتا ہوں، اور جب وہ بولتا ہو اس وقت بھی میں یہ نہ بتا سکوں کہ آیا یہ اس میں ہے یا نہیں ہے۔ یہ مجھے نام کے تصور کی طرف لیجاتی ہے۔ مگر یہ مجھ میں کوئی ایسا دماغی عمل پیدا نہیں کرتی جس کے زائد سرتی کا تصور مطابق ہو۔ یہی حال سیکھنے یا کوئی علم حاصل کرتے وقت ہوتا ہے، ہر مضمون جو ہم سیکھتے ہیں اس سے دماغ میں ایک طرح کا تغیر ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اشیاء اس طرح رد عمل نہیں کر سکتا جس طرح یہ پہلے کیا کرتا تھا۔ اس فرق کا نتیجہ عمل کرنے کا رجحان ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ایسا کوئی تصور نہ ہو جیسا اس موضوع کا شعوری طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے آخر الذکر کے شاعر ہو جائیگا بھی دماغی تغیر سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بقول ونٹ اصل موضوع کے شعوری تصور کے پیدا کرنے کا ایک رجحان ماقبل ہے ایسا رجحان ماقبل جبکہ وہ پہنچ اور دماغی اعمال ممکن ہے واقعی نتیجہ کی صورت میں بدل دیں۔ لیکن اس قسم کا رجحان ماقبل کوئی غیر شعوری تصور نہیں ہوتا۔ یہ صرف دماغ کے اندر کمزرات کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے اور

آٹھواں ثبوت۔ جبلتیں اس اعتبار سے کہ یہ غایات کی مناسب وسائل کے ذریعہ سے تلاش ہوتی ہیں ذہانت کو ظاہر کرتی ہیں۔ مگر چونکہ غایات کی پہلے سے پیش بینی نہیں ہوتی اس لئے ذہانت لازمی طور پر غیر محسوس اور غیر شعوری ہوتی ہوگی۔

جواب۔ بابک سے یہ معلوم ہو گا کہ کل مظاہر جبلت کو نظام عصبی کے ایسے افعال ثابت کیا جاسکتا ہے جو جو اس پر مہجوں کے ہونے سے میکانیکی طور پر وقوع میں آجاتے ہیں۔

نواں ثبوت۔ حسی اور اک میں بہ کثرت ایسے نتائج ہوتے ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ یہ ایسے نتائج ہیں جو معطیات حس سے ایک شعوری عمل انتاج کے ذریعہ سے اخذ ہوتے ہیں۔ شبکیہ پر جو انسان کی چھوٹی سی تمثال پڑتی ہے، اس سے بالشتئے کے معنی نہیں لئے جاتے بلکہ معمولی قد و قامت کا آدمی سمجھا جاتا ہے، جو فاصلہ پر ہوتا ہے۔ کسی خاکستری قطعہ کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے دھندلے میں کوئی سفید شے نظر آرہی ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم کو انتاجات سے دھوکا ہی ہوتا ہے مثلاً ہلکا خاکستری ہلکے سبز کے مقابلے میں سرخ نظر آتا ہے کیونکہ ہم استدلال غلط مقدمہ سے کرتے ہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شے بر سبز پر وہ پڑا ہوا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ان حالات میں سرخ شے خاکستری نظر آتی ہے، اس لئے ہم خاکستری منظر سے غلطی سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ سرخ شے ہونی چاہئے۔ بابک اور اک مکان پر ہو گا اس میں صحیح اور غلط ادراکات دونوں کی بہت سی مثالیں ملیں گی، جن کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہ غیر محسوس منطقی اعمال کا نتیجہ ہیں۔

جواب۔ اس باب میں اکثر مقامات پر اس خیال کی تردید بھی ہوگی اس میں شک نہیں کہ رنگ اور روشنی کے تقابل خالص حسی چیزیں ہوتی ہیں جس میں انتاج کوئی عمل نہیں کرتا۔ ہمرنگ اس کو تشفی بخش طور پر ثابت کر چکا ہے اور بابک میں اس پر سمجھ بحث ہوگی۔ قد و قامت شکل و صورت اور فاصلہ وغیرہ کی نسبت ہمارے فوری احکامات جو ہوتے ہیں

ان کی توجہ یہ کہہ کر ہو جاتی ہے کہ یہ دماغی ایملان کے سادہ اعمال ہیں بعض حتیٰ ارشامان براہ راست دماغی مقلعات کو پیش کرتے ہیں جن کی فعلیت کا بے تکلف شعوری ادراک کاغذی نسخہ ہوئے ہیں، وہ ایسا یا تو ایسی مشینری سے کرتے ہیں جو حلقی ہوتی ہے یا اکتسابی عادت کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ونٹ اور پیلم ہولٹز جنہوں نے اپنی ابتدائی تصانیف میں اس خیال کے رائج کرنے کی حد سے زیادہ کوشش کی تھی کہ حسی ادراک میں غیر شعوری ادراک ایک اہم جزو ہوتا ہے، انہوں نے بعد میں اپنی رائے بدل دی، اور وہ تسلیم کرتے ہیں کہ استدلال کے نتائج بغیر اس کے کہ غیر محسوس طور پر کوئی واقعی عمل استدلال ہو مرتب ہو سکتے ہیں لیکن ہے اس کی یہ وجہ ہو کہ بارٹھیں نے جوان کے اصول سے شدید وسخت نتائج نکالے ہیں اس کی بنا بران کی رائے میں یہ تغیر ہو گیا ہو۔ اس کے متعلق ہم اس طرح خیال کر سکتے ہیں جس طرح سے کھانی میں ملاح نے اپنے گھوڑے کی نسبت کیا تھا۔ جس نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو اس نے خیال کیا کہ اگر آپ سوار ہونے والے تو مجھے اتر جانا چاہئے۔

بارٹھیں غیر محسوس خیال کے اصول سے عالم کو الٹ پلٹ کر رکھ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا کی کوئی ایسی شے نہیں، جس سے اس کی مثال نہ ملتی ہو۔ مگر اس کا استدلال اس قدر چسپاں ہے اور وہ ظاہر شقوں پر غور کرنے سے اس طرح قاصر رہتا ہے، کہ اس کی دلائل سے بالتفصیل بحث کرنا محض تفسیع و فوات ہو گا۔ یہی حال شوینباؤر کا ہے جس میں صنمیات انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً مکان میں کسی شے کے ہونے سے جو بصری ادراک ہوتا ہے وہ اس کے نزدیک عقل سے ہوتا ہے جو مندرجہ ذیل اعمال سے ہوتا ہے جو سب کے سب غیر شعوری ہوتے ہیں۔ پہلے تو اس کو منقلب شکل مثال کا فہم ہوتا ہے جس کو یہ سیدھا کرتی ہے، اور گویا ابتدائی عمل کے طور پر سپاٹ مکان تعمیر کرتی ہے پھر یہ آنکھ کے زاویہ اتصال سے حساب لگاتی ہے، کہ دو شبکی تمنا لیں

ایک ہی شے کا تکرار ہو گئی۔ تیسرے یہ بعد ثالث کی تعمیر کرتی ہے اور اس شے کو مجسم طور پر دیکھتی ہے۔ چوتھے یہ اس کا بعد مقرر کرتی ہے۔ پانچویں ان تمام اعمال میں یہ اس شے کی خارجی نوعیت حاصل کر لیتی ہے جس کے متعلق غیر شعوری طور پر وہ یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ کسی جس کا ممکن سبب ہے جس کو یہ غیر شعوری طور پر محسوس کرتی ہے۔ اس پر تنقید کی جتنی کم ضرورت ہے۔ یہ جیسا کہ میں نے کہا ہے خالص منہیات ہے۔

پس ان واقعات میں سے ایک سے بھی قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تصورات غیر شعوری حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ ان سے یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعوری تصورات موجود تھے، جو دوسرے ہی لمحہ میں فراموش ہو گئے۔ یا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض نتائج جو نتائج استدلال کے مشابہ ہیں (سریع دماغی اعمال سے عمل میں آجاتے ہیں جن کے ساتھ کسی قسم کا تصور نہیں ہوتا۔ لیکن ایک اور دلیل پیش کی جاتی ہے جس کی کمزوری اس قدر نمایاں نہیں جتنی کہ ان دلائل کی ہے۔ جن کے ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو نئے قسم کے ثبوت کی طالب ہے۔

دسواں ثبوت۔ ہماری ذہنی زندگی کے بہت سے تجربات ایسے ہیں، جن کو ایسے انکشافات کہا جاسکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کا ہر کو تجربہ ہو رہا تھا درحقیقت وہ اس سے مختلف تھی، جو ہم نے فرض کر رکھا تھا۔ ہم اچانک یہ دیکھتے ہیں، کہ ایک شے جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے، وہ منقص کر رہی ہے، یا یہ کہ ایک شخص جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ اس کو ہم محض پسند کرتے ہیں اب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اس سے عشق ہے۔ یا عداوت ہم اپنے محرکات کی تحلیل کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ان کی تھ میں رشک اور جھٹیں ہیں جن کے ہونے کا ہم کو شبہ تک نہ تھا۔ لوگوں کی نسبت ہمارے احساسات تحریک کے بالکل کنویں ہوتے ہیں جن کو اپنا شعور نہیں ہوتا اور جن کو تامل روشنی میں لاتا ہے۔ یہی حالت ہماری حسوں کی ہے، جو ہم کو ہر وقت ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں

متواتر ہم نئے عناصر دریافت کرتے رہتے ہیں اور یہ ایسے عناصر ہوتے ہیں جو شرع سے موجود ہوتے ہیں کیونکہ بصورت دیگر، ہم ان حوصلوں میں جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں امتیاز نہ کر سکتے۔ عناصر کا وجود ہونا لازمی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے ہم امتیاز کرتے ہیں۔ مگر ان کا وجود غیر شعوری حالت میں ہونا چاہیے، کیونکہ ہم ان کے پہچاننے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ نفسیات تجلیلی کی کتابیں اس قسم کی اشکال سے پر ہیں۔ ان لائقہ ادحوں کو کون جاننا ہے جو ہر حال کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ ان بے نام احساسات کو کون علیحدہ علیحدہ کر سکتا ہے جو انسان کو اپنے مختلف داخلی اعضا سے ہوتے ہیں مثلاً عضلات قلب غدود پھیپھڑے وغیرہ اور بحیثیت مجموعی اس کی کل جہانی حس کا باعث ہوتے ہیں۔ کس کو علم ہوتا ہے کہ میری عصبی توانائی اور ممکنہ عضل سی کے احساسات میرے فاصلہ شکل و قامت کے احکامات میں کیا حصہ لیتے ہیں۔ اس حس پر غور کر، جو ہم کو محض ہوتی ہے اور جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ توجہ سے ایسے نتائج مرتب ہوتے ہیں، جو نئی چیزوں میں الش کے مشابہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جن احساسات یا عناصر احساسات کو یہ منکشف کرتی ہے وہ پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ ان کا پہلے سے (غیر شعوری حالت میں) موجود ہونا لازمی ہے۔ علی طور پر ممکن ہے ہم کو نام نہاد صوتی اور نام نہاد نفسی یعنی DBZG اور TPZK کا فرق معلوم ہو لیکن بہت ہی کم لوگ نظری طور پر اس فرق سے واقف ہوتے ہیں۔ جب ان کی اس کی طرف توجہ منطف کرائی جاتی ہے تو وہ ان کا ان کو خاصی طرح سے اور اک ہو جاتا ہے صوتی نفسی ہی ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایک اور عنصر زائد ہوتا ہے، اور جو سب میں ہوتا ہے۔ یہ عنصر حلقوی آواز ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کو ادا کیا جاتا ہے نفسی کے ساتھ اس قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ جب ہم صوتی حرف کو سنتے ہیں تو اس کے دونوں عنصر ہمارے ذہن میں ہونے چاہئیں، مگر جو کچھ وہ ہیں اس کا ہم کو شعور نہیں ہوتا جیسی تو ہم حرف کو غلطی سے آواز کی سادہ کیفیت

سمجھ لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ارادی سعی سے ہم کو اس کے دونوں جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایسی لاتعداد حسیں ہیں، جو اکثر آدمیوں کو ہوتی ہیں، اور ان کو ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لہذا یہ غیر شعوری طور پر ہوتی ہوگی۔ کوہ کے کھولنے اور بند کرنے کی جھلی جھلی کے پھیلائے اور سکڑنے کے قریب کی شے دیکھنے کے لئے تطابق پیدا کر کے مقصود اور حلق کے مابین راستہ روکنے کے احساس اس کی امثلہ ہیں۔ ہر شخص کو یہ احساسات دن میں اکثر ہوتے ہیں، لیکن بہت کم پڑھنے والے ایسے ہونگے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ ٹھیک وہ کونسی حسیں ہیں، جو میری مراد ہیں۔ یہ سب اور بہت سے واقعات قطعی طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ علاوہ شعوری طریق کے جس صورت میں کہ ایک تصور ذہن میں ہو سکتا ہے، ایک غیر شعوری طریقہ بھی ہے، اور یہ کہ ایک ہی تصور ان دونوں صورتوں میں موجود ہو سکتا ہے۔ لہذا ذہنی یادہ کے نظریہ کے خلاف جو دلائل اس تصور پر مبنی ہونگے کہ ہماری ذہنی زندگی میں توجہ ہی حس ہے اور تصور کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ شعوری طور پر اس طرح سے محسوس ہو جیسا کہ یہ ہے، پارہ پارہ ہو جاتی ہیں۔

اعتراض۔ ان دلائل میں واقعات کو عجب غلط ملط کیا گیا ہے۔ ذہن کی دو حالتیں جو ایک ہی خارجی حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں یا ذہن کی دو ایسی حالتیں جن میں سے آخر الذکر اول الذکر کو ظاہر کرتی ہے، ان کو ذہن کی ایک ہی حالت یا تصور کہا جاتا ہے، جو گو یا کہ دو مرتبہ طبع ہوتا ہے اور پھر طبع ثانی میں جو چیزیں بظاہر کم معلوم ہوتی ہیں، ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت غیر شعوری طور پر موجود تھیں۔ اگر تاریخ انفسیات اس امر کا ثبوت دینے کے لئے موجود ہوتی تو اس بات کا یقین مشکل ہوتا کہ سمجھدار لوگ ایسے مغالطے کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ بعض مصنفوں کی نفسیاتی بضاعت یہ یقین ہوتا ہے کہ ایک شے کے دو خیال درحقیقت ایک ہی خیال ہوتا ہے، اور اور اسی خیال کو رفتہ رفتہ آئندہ چکر اپنا زیادہ

شعور ہوتا جاتا ہے، کہ یہ درحقیقت ابتدا سے کیا تھا۔ مگر ایک بار محض ایک تصور کے اس وقت ہونے میں جبکہ یہ واقعاً موجود ہوتا ہے، اور بعد میں اس کے متعلق ہر قسم کی واقفیت رکھنے میں، امتیاز کر دے، علاوہ برس ایک ذہنی حالت میں بہ حیثیت ایک ذہنی واقعہ کے، اور اس خارجی سے کہ جس کا اس سے وقف ہوتا ہے، امتیاز کر دے پھر دیکھو کہ گورکھ دھند سے نکلنے میں کوئی بھی دشواری نہیں ہوتی تو آخری امتیاز کو پہلے نو۔ جو ذہنی ہم یہ امتیاز کرتے ہیں، تمام وہ دلائل جو حسوں اور ان کی نئی خصوصیات پر مبنی ہوتی ہیں، جن کو توجہ واضح کرتی ہے، منہدم ہو جاتی ہیں۔ B اور V کی آوازوں پر جب ہم توجہ کرتے ہیں اور اس صوتی جزو کی تحلیل کرتے ہیں جس سے ان میں اور P و F میں فرق واقع ہوتا ہے تو ان کی حسیں B اور V کی حسوں سے مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خارجی حقائق میں فرق نہیں مگر ان کے ذہنی تاثر مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ یقیناً دماغی فعلیت کے بہت ہی مختلف اعمال پر مبنی ہونگے۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ دو اس قدر مختلف ذہنی حالتیں جیسی کہ بہ حیثیت مجموعی ایک آواز کی انفعالی حس، اور اس کل کو اس کے اجزائے ترکیبی میں ارادی توجہ سے تحلیل کرنا، ایسے اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتے ہو بہینہ یکساں ہوں۔ ذہنی فرق یہ نہیں ہوتا کہ پہلی حالت غیر محسوس شکل میں دوسری حالت ہوتی ہے۔ یہ مطلق ذہنی فرق ہے جو اس فرق سے بھی زیادہ ہے، جو ان حالتوں کے مابین ہوتا ہے، جو دو مختلف نفسی حروف سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات اور ایسی حسوں پر صادق آتی ہے، جو مثال کے لئے انتخاب کی گئی ہیں۔ ایک شخص جو پہلی بار یہ سیکھتا ہے، کہ کوئے کا بند ہونا کیسا معلوم ہوتا ہے اس انکشاف میں بالکل ایک نئی نفسی حالت کا تجربہ کرتا ہے، جس کے مشابہ تجربہ اس کو کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کو ایک احساس پہلے بھی ہوا تھا، ایسا احساس جو مسلسل تازہ ہوتا رہتا ہے، اور جس کا یہی کو الفاظہ آغاز تھا لیکن یہ اخلال ذکر

احساس غیر شعوری حالت میں نہ تھا۔ یہ بالکل جداگانہ احساس تھا۔ اگرچہ یہ اسی جسمی حصے یعنی کوڑے سے متعلق تھا۔ آئندہ جیکر ہم کو معلوم ہو گا کہ ایک ہی حقیقت کا وقوف ایسی لائقہ نفسی حالتوں سے ہو سکتا ہے جن میں باہم ممکن ہے بیکہ فرق ہو۔ اور اس کے باوجود ان سے اسی حقیقت کا وقوف ہوتا ہو۔ ان میں سے ہر ایک شعوری واقعہ ہوتا ہے۔ ان میں کسی کی اس کے علاوہ عالم وجود میں آنے کی صورت نہیں ہوتی۔ کہ جس وقت یہ موجود ہو اس وقت اس کا احساس ہو یہ کہنا محض لغو ہے کہ چونکہ یہ ایک ہی خارجی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس لیے یہ ایک ہی تصور کے گویا متعدد و عکس ہو گئے ہیں جو ایک وقت میں تو شعوری حالت میں ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں غیر شعوری حالت میں۔ اور اس کے اندر وہ ہو سکتا ہے اور یہ کامل شعوری حالت ہوتی ہے اگر یہ اس حالت میں نہیں ہے تو یہ گویا کہ موجود ہی نہیں ہے کوئی اور شے اس کی جگہ پر ہوگی۔ یہ فتنے ممکن ہے محض دماغی عمل ہو یا ممکن ہے کہ یہ دوسرا شعوری تصور ہو۔ ان اشیاء میں سے کوئی بھی ایک ممکن ہے، وہی عمل انجام دے جو کہ پہلا تصور انجام دیتا ہے اور اسی شے کی طرف اشارہ کرے، اور محلاً ہمارے فکر کے نتیجے سے وہی تعلق رکھے۔ لیکن نفسیات میں ہمارے اصول عینیت کو ٹھکرا دینے کے لئے اور یہ کہنے کی کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ خارجی عالم میں تو جو کچھ بھی ہوتا ہو، مگر ذہن ایسی جگہ ہے جس میں ایک شے ہر قسم کی اور چیزیں ہو سکتی ہے اور اپنی اصلی حالت پر بھی باقی رہ سکتی ہے۔

اب چند دوسرے واقعات پیش کئے گئے تھے ان کو لو، اور دوسرے امتیاز کو جو ایک ذہنی حالت کے ہونے اور اس کے متعلق سب کچھ جاننے کے مابین ہے۔ یہاں حقیقت اور بھی آسانی کے ساتھ واضح ہو سکتی ہے جب میں چاند تپتے کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ میں اس اشیاء میں کسی پر عاشق تھا اور مجھے اس امر کی خبر نہ تھی تو میں محض اس حالت کو ایک نام سے موسوم کرتا ہوں، جس کا میں نے پہلے نام نہ رکھا تھا۔ مگر جو پوری طرح پرہاشعور ہے۔ اس کے ہونے کی اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ اس کا



شعور ہوتا تھا۔ اور اگرچہ یہ اسی شخص کی بابت احساس تھا، جس کے لئے اب میرا احساس اور متعلق ہو گیا ہے، اور سلسل اس آخر الذکر احساس کی طرف لاتا تھا۔ اور اب بھی اس قدر مشابہ ہے کہ اس کو اسی نام سے موسوم کیا جائے، مگر کسی اعتبار سے بھی یہ آخر الذکر کا عین نہیں ہے، یہ جابجاء پہلے یہ غیر شعوری ہو، اور اب باشعور ہو گیا ہو۔ پھر دیکھو کہ احشاء اور دیگر مبہم احساس والے اعضا کے احساسات، عصبی توانائی کے احساسات اگر ان کا وجود ہے، عضلی سعی کے احساسات، جن کے متعلق ہمارے مکانی فیصلوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو اور اک ہوتا ہے، اس کا یہ غیر شعوری طور پر یقین کرتے ہیں، بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ ہم ان کو محسوس کرتے ہیں، یہی کمال شعوری حالتیں نہ کہ دوسری شعوری حالتوں کی مبہم نقول ممکن ہے یہ خفیف اور کمزور ہوں ممکن ہے انہیں حقائق کا جن کا دوسری حالتوں کو وقف ہوتا ہے اور زیادہ صحت کیسا نام تجویز کرتی ہیں نہایت ہی مبہم و قوف ہو ممکن ہے فی الحقیقت ان کو بہت سی ایسی چیزوں شعور نہ ہو جن کا اور حالتوں میں شعور ہوتا ہے لیکن یہ واقعہ خود ان کو ذرا سا بھی مبہم یا مبہم نہیں کر دینا یہ ہمیشہ سے ایسی ہوتی ہیں، عصبی کہ یہ محسوس ہوتی ہیں اور ان کو ان کی خفیف ذوات کے علاوہ اور کسی شے کے مطابق نہیں کہہ سکتے نہ تو حقیقتہً اور نہ بالقوہ طور پر۔ ایک مبہم احساس پر اس کے ہونیکے بعد غور کر سکتے ہیں۔ اس کا اصطفا کر سکتے ہیں اس کو مابقل اور مابعد کے واقعات کے علاق کے ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن ایک طرف تو یہ اور دوسری طرف ذہن کی بعد کی حالت جو اس کے متعلق، ان سب چیزوں کو جانتی ہے، یقیناً ایک واقعہ کی دو ایسی حالتیں نہیں ہیں، جن میں سے ایک باشعور ہو اور دوسری بے شعور ہو۔ یہ تو فکر کا مقدر ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمارے ابتدائی تصورات کی بعد کے تصورات جلد لیتے رہتے ہیں اور انہیں حقائق کے متعلق جن کو ابتدائی تصورات ظاہر کرتے تھے، اور وضاحت کے ساتھ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ابتدائی اور بعد کے تصورات اپنی ابتدائی سکونی نوعیتوں کو باقی نہیں رکھتے۔ اگر اس کے خلاف یقین کیا جائے تو نفسیات کا کوئی قطعی علم ممکن نہ ہو گا ہمارے

تدریجی تصورات میں جو عینیت پائی جاتی ہے، وہ ان کے وقوف یا استحضار کی فعل کی یکسانی ہے کیونکہ یہ ایک ہی قسم کے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں۔ عینیت ذات ان میں ہرگز نہیں ہوتی، اور مجھے یقین ہے کہ باقی کتاب میں متعلم واقعات کے اس طور پر سادگی کے ساتھ بیان کرنے سے جس کا یہاں آغاز کیا گیا ہے مستفید ہو گا۔

پس صرف یہی نہیں کہ ہم پر یہ ثابت ہو گیا ہے، کہ یہ بات کہ ایک ذہنی واقعہ ایک ہی وقت میں دو چیزیں ہو سکتا ہے، ناقابل فہم ہے، اور جو بات ایک احساس سے معلوم ہوتی ہے، مثلاً نیلگوئی یا نفرت کا احساس درحقیقت وہ غیر شعوری طور پر دس ہزار عنصری احساسات نہیں ہو سکتے، جو کسی طرح نیلگوئی یا نفرت کے مشابہ نہیں ہوتے بلکہ ہم کو یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ ہم مشاہدے کے تمام واقعات کو اور طرح سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں۔ ذہنی مادے کے نظریے کو اگرچہ ضرب توشہ بد پہنچی ہے، مگر ہنوز مردہ نہیں ہوا ہے۔ اگر ایک خلیہ جیموں سے شعور منسوب کریں، تو خلا یا کو انفرادی طور پر شعور ہو سکتا ہے، اور تمثیل کی بنا پر ہم اس کو انفرادی دماغ کے خلا یا سے بھی منسوب کرینگے۔ ایک نفسیاتی کو اس سے کس قدر سہولت نہ ہو جائیگی، کہ اگر وہ خلیہ کے علیحدہ علیحدہ شعور کی مختلف مقداروں کو زیادہ کر کے فکر کو ایک طرح کا ایسا مادہ قرار دے سکتا ہو جس کے جب چاہیں کم و بیش کا اندازہ کر سکیں جب چاہیں اس کو کم و بیش کر سکیں۔ اس کو ان تدریجی ذہنی حالتوں کے جن کو وہ بیان کرتا ہے ترکیبی طور پر تعمیر کرنے کی بیحد خواہش ہوتی ہے۔ ذہنی مادہ کے نظریے میں اس تعمیر کا اس قدر موقع ہوتا ہے، کہ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا مغلوب نہ ہونے والا ذہن، اپنی ثابت قدمی و ذہانت کو آئندہ بہت کچھ اس کے پھر اسی طرح سے قائم کر لیتے پر صرف کرے گا۔ لہذا میں اس بات کو بعض اور باقی دشواریوں کا ذکر کر کے ختم کر دوں گا۔

ذہن و دماغ کے متعلق کے بیان کر نیکی دشواری متعلم کو یاد ہوگا کہ تدریجی شعوری وحدتوں کے مجتمع ہو کر احساس امتداد بنجانے کے نظریہ پر تنقید کرتے وقت ہم نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ جو کچھ امتزاج ہوتا ہے، وہ امواج ہوائی میں ہوتا ہے، جو سادہ قسم کا طبیعی اثر بتاتی ہیں، اور یہ

اس وقت ہوتا ہے جب مادی تغیر کے نتائج نظام عصبی میں بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ آخر کار (صفحہ ۲۳ پر) ہم نے کہا تھا کہ نصف کروں کے قشر کے سمعی مرکزوں میں کوئی سادہ اور پر حجم عمل پیدا ہو جاتا ہے، جس کے بہ حیثیت مجموعی موسیقی امتداد کا احساس مطابق ہوتا ہے۔ دماغ میں اعمال کے مقام کا تعین کرتے وقت میں نے (صفحہ ۱۵۸ و ۱۵۹) کہا تھا کہ شعور عصبی توانائی کے چشمے کے ساتھ اس عضویں سے ہو کر آتا ہے، اور اس کی کیفیت میں متوجہات کی نوعیت سے تغیر ہوتا ہے اگر اس سے ففائی فص زیادہ متاثر ہوتے ہیں تو یہ ان چیزوں کا ہوتا ہے جو نظر آتی ہیں۔ اگر مرکز عمل صدغی فص ہوتے ہیں، تو سنانی دیتا ہے وغیرہ۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا عضویات کی موجود حالت میں صرف اس قسم کا ہم ضابطہ ہی قائم کرنے کی جرات کیجا سکتی ہے۔ ذہنی بہرے پن اور ذہنی کوری یعنی سمعی و بصری ایفزیار کے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ بعض خیالات کے وقوع کے لئے کل دماغ لازماً ایک ساتھ عمل کرتا ہے۔ خود شعور جو ایک مسلمہ ہے اور اجزا پر مشتمل نہیں ہے کل دماغ کی فعالیت کے مطابق ہوتا ہے، اب کسی خاص وقت میں یہ جیسی کچھ بھی ہو۔ ذہن اور دماغ کے تعلق کے ظاہر کرنے کے اس طریق پر میں اپنی کتاب میں قائم رہو ہنگا، کیونکہ یہ محض منطقی واقعہ کو بغیر کسی مفروضہ کے ظاہر کرتا ہے، اور اس پر اس قسم کا کوئی منطقی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جیسے کہ تصورات کی ترکیب کے نظریے پر وارد ہونے ہیں تو

بائیں ہمہ یہ ضابطہ جس پر اجمالاً غور کیا جائے تو اس پر ثباتی یا حکمی اعتبار سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ (وکار اور دماغ

کے مابین محض تجربی تکرار کو ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس سے کوئی عمیق یا اصلی شے ظاہر ہوتی ہے، تو یہ فوراً پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر و دماغ کے تعلق کے مطالعہ میں سب سے اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایسی مختلف چیزوں میں تعلق ہی کیوں ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ یہ مسئلہ حل ہو (اگر کبھی حل ہونا اس کی قیمت میں ہے) ایک نسبت ذیلی مسئلہ بھی ہے جس کو طے کر لینا چاہئے۔ اس سے پہلے کہ دماغ و فکر کے تعلق کی توجیہ ہو سکے اس کو معمولی طور پر بیان کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے بیان کرنے میں بجد دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اس کو معمولی طور پر بیان کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ اس کی انتہائی تحلیل کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ کونسا ذہنی واقعہ، کونسے دماغی واقعہ کے ساتھ اس قسم کا تعلق رکھتا ہے کہ دونوں کو ایک واقعہ کے دو رخ کہہ سکیں۔ ہم کو وہ چھوٹے سے چھوٹا ذہنی واقعہ معلوم کرنا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ پر مبنی ہو۔ اسی طرح سے ہم کو چھوٹے سے چھوٹا دماغی واقعہ دریافت کرنا چاہئے جس کا ذہنی رخ ہوگا۔ اس طرح سے ذہنی اور جسمانی اقل جو دریافت ہونگے، ان کے مابین ایک قریبی تعلق ہوگا، اور اگر ہم کو یہ لمجائے تو اس کا اظہار نفسی طبعی قانون ہوگا۔

خود ہمارا ضابطہ نفسی سالمات کی دشواری سے بچ جاتا ہے کیونکہ ہم توکل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ شے کے فکر کو بھی) اقل قرار دیتے ہیں جس سے ذہنی رخ پر اس کو پخت ہو گئی ہے لیکن کل دماغی رخ پر کل دماغی عمل کو اقل واقعہ قرار دیکر اسکو اور دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جو اسی قدر بری ہیں کہ

اول تو یہ ان تشکیلات کو نظر انداز کرتا ہے، جن پر بعض نقاد بہت زور دیتے ہیں۔ مثلاً کل دماغی عمل اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض نوسانی دیتے ہیں بعض نظر آتے ہیں بعض کانس اور بعض حس سے اور اک ہوتا ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں اور ایک ساتھ ہوتا ہے۔ یہ نقاد کہتے ہیں کہ پھر خود فکر کیونکر ایسے اجزاء سے مرتب نہیں ہوتا، جن میں سے

ہر ایک معروض کے ایک جزو کا دوسرا رخ ہوتا ہے اور نیز دماغی عمل کا۔ یہ طریقہ صورت حال پر غور کرنے کے لیے اس قدر قرین قیاس ہے کہ اس سے وہ فلسفہ عالم وجود میں آیا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی نفسیاتی فلسفوں میں بہت زیادہ مقبول ہے۔ یہ لاگ کا فلسفہ ابتلا ف تصورات کا نظریہ ہے جس کی ذہنی مادہ کا نظریہ ایک نہایت پتلی شاخ ہے؛

دوسری دشواری اس سے بھی زیادہ ہے۔ کل دماغی عمل طبعی قوت نہیں ہوتا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ بہت سے طبعی واقعات کا جسم غفیر معلوم ہوتا ہے۔ ”کل دماغ“ محض اس طریقہ کا نام ہے جس طریقہ پر لاکھوں کمثرات ایک خاص ترتیب سے ہمارے جو اس کو متاثر کرتے ہیں جسمی یا میکانیکی فلسفہ کے اصول کے مطابق حقائق صرف علیہ علیحدہ کمثرات یا زیادہ سے زیادہ غلایا ہیں۔ دماغ کی صورت میں ان کا ایک ساتھ نام لینا، تو روزمرہ کی بول چال کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی گھڑنت کسی نفسی حالت کے لئے صحیح معنی میں دوسرے رخ کا کام نہیں دے سکتی۔ صرف حقیقی طبعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے۔ مگر کمثراتی واقعہ ہی حقیقی طبعی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کی بنا پر اس معلوم ہوتا ہے اگر ہم کو کوئی اساسی نفسی طبعی قانون بنانا ہے کہ ہم کسی ذہنی مادے کی قسم کے نظریے کی طرف اپنے آپ کو لوٹنا ہو یا تے ہیں کیونکہ کمثراتی واقعہ دماغی جزو ہے اس لئے یہ کل افکار و خیالات کے مطابق نہیں ہوگا، بلکہ خیال کے عناصر کے مطابق ہوگا۔

اب ہم کو کیا کرنا چاہئے۔ اس مقام پر پہنچ کر اکثر لوگ تو ناقابل علم کے راز کا اعلان کرینگے۔ اور اس احترام پر زور دینگے، جو ہم کو آخر کار اپنی پریشانیوں اور دشواریوں کو اس قسم کے اصول سپرد کرنے پر محسوس ہونا چاہئے بعض کو اس امر پر مسرت ہوگی کہ اشیا کا وہ محدود اور افتراقی نظریہ، جس سے ہم نے آغاز کیا تھا، اور جو ہم کو فلسفی اعتبار سے کسی اعلیٰ ترکیب تک لیجانے والا تھا، جہاں نقیضات ختم ہو جاتے، اور منطق خاموش ہو جاتی آخر کار تناقضات کا شکار ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ کمزوری ہو، مگر میں تو

عقل شکست پر اس طرح سے جن میں مناسکتا۔ یہ چیزیں تو روحانی کلوروفارم کی طرح ہیں۔ اس طرح آسودہ ساحل ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ شکستہ چٹاں پر کھڑے رہو اور ہمیشہ کے لئے لنگر کی رسی کاٹ دو؛

ماڈمی جزو لایتجربہ! اس صورت میں سب سے زیادہ قرین عقل یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ یہ شبہ کیا جائے کہ ممکن ہے ایک تیسری صورت کا نظریہ

ایسی ہو جس پر ہم نے غور نہ کیا ہو اس میں شک نہیں کہ ایک مفروضہ ہے جو تیسری شق ہو سکتا ہے، (یہ مفروضہ تاریخ فلسفین اکثر قائم کیا گیا ہے)

جس پر ان دونوں نظریوں کی نسبت جن سے اب تک ہم نے بحث کی ہے، بہت نرم منطقی اعتراض ہو سکتے ہیں۔ اس کو متعدد جزو لایتجربہ کا نظریہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ صورت حال کا اس طرح سے تعقل کرتا ہے؛

ہر دماغی خلیہ کا شعور علیحدہ ہوتا ہے، جس کے متعلق کسی اور خلیہ کو علم نہیں ہوتا۔ ہر قسم کا انفرادی شعور ایک سے دوسرے کی طرف خارج ہوتا ہے۔ مگر غلایا میں ایک مرکزی بھی ہوتا ہے، اسی سے ہمارا شعور متعلق ہوتا ہے لیکن اس خلیہ کو تمام غلایا

کے واقعات متاثر کرتے ہیں۔ اور اس پر اپنا مجموعی اثر پیدا کرتے ہیں ان غلایا کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ یہ متحد ہو جاتے ہیں۔ یہ بڑا خلیہ ان خارجی واسطوں میں سے ایک ہے جس کے بغیر جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اشیاء میں

کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا۔ مخصوص خلیہ کے طبیعی تغیرات نتائج کا ایسا سلسلہ قائم کرتے ہیں، جن کی پیدائش میں ہر خلیہ کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ گویا ہر خلیہ کی اس میں نمائندگی ہوتی ہے۔ اس طرح

سے ان جسمانی تغیرات کے شعوری متلازم بھی افکار و احساسات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک بہ اعتبار اپنے مستقل وجود کے ایک مکمل اور غیر مرکب نفسی شے ہوتی ہے۔ مگر ان میں سے ہر ایک

کو (اپنے وقوفی عمل کے انجام دہی میں) بہت سی اشیاء کا وقوف ہو سکتا ہے جو ان غلایا کی تعداد کے تناسب سے مرکب و پیچیدہ ہو سکتی ہیں، جنہوں نے مرکزی خلیہ کے اندر تغیر پیدا کرنے میں عمل کیا ہے؛

اس قسم کے تعقل سے ان داخلی تناقضات میں سے ایک کا بھی سامنا نہیں ہوتا جو گذشتہ دونوں نظریوں میں رونما ہو چکے ہیں۔ ایک طرف تو نفسی وحدتوں کی ناقابل فہم ترکیب کی توجیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور دوسری طرف چشمہ فکر کے جسمانی رخ کے لئے کامل دماغی فعالیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس کا جسمی واقعہ کے طور پر کہیں وجود ہی نہیں ہے۔ لیکن ان منافع کے ساتھ عضویاتی دشواریاں اور شکوک بھی ہیں۔ دماغ میں کوئی ایسا ظلیہ یا مجموعہ ظلیا نہیں ہے، جس کو تشریحی یا فعلی طور پر ایسا تفوق حاصل ہو کہ یہ کل نظام کا مرکز ہو۔ اور اگر ایسا ظلیہ ہو بھی تو نظریہ تعدد جزو لایتجزی کو یہاں ٹھہرنے، اور اس کو وحدت قرار دینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مادی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ ظلیہ اسی طرح سے اکائی نہیں ہے جس طرح سے مجموعی طور پر دماغ اکائی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے کثیراً سے مرکب ہے، جس طرح سے دماغ ظلیا اور ریشوں سے مرکب ہے۔ اور جدید طبیعیاتی نظریہ کی رو سے خود کثرات سالمات سے مرکب ہیں۔ لہذا اگر نظریہ زیر بحث کو پوری طرح بر عمل میں لایا جائیگا، تو یہ ناقابل تحلیل اور عنصری نفسی طبعی جوڑا، ظلیا اور ان کے شعور کو قرار نہیں دیگا، بلکہ اصلی دہری سالمہ اور اس کے شعور کو قرار دیگا۔ ہم لیمنز کے مسلک جزو لایتجزی کی طرف لوٹ جاتے ہیں، اور عضویات کو پیچھے چھوڑتے ہوئے ایسے حلقوں میں غوطہ کھا جاتے ہیں، جن تک تجربہ اور تصدیق کی رسائی نہیں۔ اور ہمارا نظریہ اگرچہ خود تو اپنی تردید نہیں کرتا، مگر اس قدر بعید از حقیقت ہو جاتا ہے جو متناقض ہونے کے مساوی ہے۔ اس سے صرف خیالی اشخاص ہی کو جیسی ہو سکتی ہے، اور اس کی بقا کی ذمہ دار نفسیات نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات ہوگی۔ یہ امر کہ اس کی زندگی کا سیلاب ہوگی، اس کے امکان کو تسلیم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسا نظریہ جس کے لیمنز ہر بار ٹپ اور لوٹنر حامی ہوں اس کا مستقبل کچھ نہ کچھ تو ہونا لازمی ہے۔

نظریہ روح | اس موضوع پر یہ میری آخری بحث ہوگی۔ اس کتاب

کے اکثر بڑھنے والے گزشتہ چند صفحوں سے اپنے دل میں خیال کر رہے ہو گئے کہ مصنف روح کا تذکرہ کر کے اس سبب کا خاتمہ کیوں نہیں کر دیتا۔ بعض لوگ جنہوں نے روح کے خلاف تعلیم پائی ہے یا کسی اور وجہ سے وہ اس کے مخالف ہیں، بڑے فلسفی ہوں یا عام ارتقائی مسلک کے والے، ان کو اس قدر عضو یا تی بخت کے بعد اس قابل نفرت شے کے آجانے سے کچھ کم حیرت نہو گی۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مرکزی غلبے یا جزو لائیتجزئی کی جن دلائل سے تائید ہوتی ہے، وہی اس روحانی عامل کی بھی مؤید ہیں جس کی مدرسی نفسیات، اور عقل عوام قائل ہیں۔ میں نے جو اس قدر تنگ و دو کیا ہے اور مشکلات کے ممکن چارہ کار کی صورت میں اس کو پہلے سے پیش نہیں کیا، اس کی وجہ یہی تھی کہ ممکن ہے اس طرز عمل سے بعض مادہ پرست روحانی نظریہ کے منطقی احترام کو محسوس کر سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان عظیم اشیانہ روایتی یقینات سے کوئی شخص بھی نفرت نہیں کر سکتا۔ ہم اس بات کو محسوس کریں یا نہ کریں مگر ایجابی و سلبی دلائل کی ایک بڑی لہر ہم کو ان کی طرف دھکیلتی رہتی ہے۔ اگر کائنات میں ارواح جیسی چیزوں کا وجود ہے، تو ممکن ہے، یہ ان لائقہ واقعات سے، جو عصبی مرکوزوں میں ہوتے ہیں، متاثر بھی ہوتی ہوں۔ کسی خاص وقت میں جو کل دماغ کی حالت ہوتی ہے اس کا ممکن ہے، اپنے داخلی تغیرات سے جواب دیتی ہوں۔ حالت کے یہ تغیر ممکن ہے، بنفصات شعور ہوں اور ان سے کم و بیش ساوہ و پیچیدہ اشیاء کا وقف ہوتا ہو۔ اس طرح سے روح ایک واسطہ ہو گا، جس پر متعدد دماغی اعمال ایک ساتھ اپنے اثرات مرتب کرتے ہو گئے۔ چونکہ اس کے لئے کسی داخلی رخ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے اس کو اصلی کثرہ یا مرکزی غلبہ بھی کہنے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے ہم عضو یا تی شک سے بھی بچ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اس کے شعور کی بنفصات وحدتی ہوتی ہیں، اور شروع ہی سے ایک مسلم شے معلوم ہوتی ہیں، اس لئے ہم اس لغویت



سے بھی بچ جاتے ہیں کہ احساسات کو علیحدہ علیحدہ فرض کریں، اور ان کے خود بخود امتزاج ہو جانے کو بھی مانیں۔ اس نظریہ کے مطابق جدائی و علیحدگی تو دماغی دنیا میں ہے۔ اور روحانی دنیا میں وحدت ہے۔ صرف یہ مابعد الطبیعیاتی دشواری رہ جاتی ہے کہ ایک قسم کا عالم، یا شے موجود دوسرے کو کیونکر متاثر کر سکتی ہے۔ مگر یہ دشواری بھی چونکہ دونوں عالموں میں ہے، اور اس کے ساتھ کوئی طبعی خلجان یا منطقی تناقض لاحق نہیں ہوتا، اس لئے یہ بالکل معمولی ہے۔

لہذا میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ روح کو فرض کرنے میں جو کسی نامعلوم طور پر دماغی حالتوں سے متاثر ہوتی ہو، اور اپنے شعوری تاثرات سے ان پر رد عمل کرتی ہو سب سے کم منطقی دشواری لاحق ہوتی ہے۔ اگر اس سے صحیح معنی میں کسی شے کی توجہ نہیں ہوتی تو بھی یہ ذہنی مادہ یا مادی جزو لایجزی کے مسلک سے یقیناً کھم قابل اعتراض ہے۔ لیکن محض منظر یعنی وہ شے جس کا بالذات وقوف ہونا ہے، اور جو ذہنی اعتبار سے کل دماغی عمل کی مد مقابل ہوتی ہے، محض شعوری حالت ہوتی ہے، روح نہیں ہوتی۔ روح کے اکثر بڑے بڑے حامی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اسکو اسکی حالتوں کے تجربے سے محض انتاج کی طور پر جانتے ہیں۔ لہذا اب ان میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے، اور یہ دریافت کریں گے کہ آیا شعوری حالتوں کا تسلسل مجموعی دماغی اعمال کے تسلسل کے ساتھ کامل مطابقت رکھتا ہے اور کیا اس مطابقت کا انکشاف ہی سب سے سادہ نفسی طبعی ضابطہ اور ایسی نفسیات کا آخری لفظ نہیں ہے جو قابل تصدیق قوانین کی جوایں وضاحت کی کوشش اور محذوش مفروضات سے بچنا چاہتی ہے۔ اس قسم کی تجربی متوازنیت کا تسلیم کرنا سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس پر قائم رہنے سے ہماری نفسیات اثباتی اور غیر مابعد الطبیعیاتی رہے گی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم یہاں غرضی طور پر ٹھہر گئے ہیں، اور ایک دن ایسا آئیگا جب ہم ان چیزوں پر زیادہ

بہتر گفتگو کر سکیں گے، اس لئے اس کتاب میں ہم اسی خیال پر قائم رہیں گے، اور جس طرح سے ہم نے ذہنی سالمات کے نظریہ کو مسترد کر دیا ہے، اسی طرح سے ہم روح کی طرف بھی کوئی اعتنا نہ کریں گے۔ قارئین میں سے جو لوگ روح کے قائل ہیں، وہ اس پر یقین رکھ سکتے ہیں، اور اثباتیوں میں سے جو اپنی اثباتیت پر اسرار کا چھینٹا دینا چاہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ قدرت نے ہم میں خاک و آتش یا دماغ و ذہن میں خمیر کیا ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کا تعین کرتے ہیں۔ لیکن اس نے کس طرح سے ایسا کیا ہے اور کیوں کیا ہے اس کو کوئی نہیں جان سکتا۔

## باب (۷)

(۴)

### نفسیات کے طریقے اور پھندے

اب ہم اپنے مضمون کا عضویاتی مطالعہ ختم کر چکے ہیں اور باقی ابواب میں خود ذہنی حالتوں کا مطالعہ کریں گے، جن کے دماغی شرائط و متلازمات سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ دماغ سے باہر ایک خارجی دنیا ہے جس کے دماغی حالتیں مطابقت ہوتی ہیں۔ اور اس سے پہلے کہ ہم اور آگے بڑھیں ذہن اور طبیعی حقیقت کے اس نسبت بڑے حلقے کے تعلق کے متعلق کچھ کہنا مناسب ہو گا۔

نفسیات ایک | یعنی نفسیاتی جس ذہن کا مطالعہ کرتا ہے، وہ علمی و علمیہ طبیعی علم ہے۔ افراد کا ذہن ہوتا ہے، جو حقیقی مکان و زمان کے ایک خاص حصے میں بود و باش رکھتے ہیں کسی اور قسم کے ذہن سے مثلاً ذہانت مطلق یا ایسا ذہن جو کسی خاص جسم سے تعلق نہ رکھتا ہو یا ایسا ذہن، جو دور زمان سے تعلق نہ رکھتا ہو، اس قسم کی نفسیات کو کچھ علاقہ نہیں ہے۔ جب وہ ذہن کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی مراد اذہان کے ایک کلی نام سے ہوتی ہے اگر اس حقیقہ تحقیق سے کچھ ایسی تعلیمات بھی مرتب ہو جائیں

جن سے وہ فلسفی جو ذہانت مطلق پر سرگرم فکر ہے، کچھ کام لے سکے تو اس کی خوش قسمتی ہوگی۔

پس نفسیاتی کے لئے وہ اذہان، جن کا وہ مطالعہ کرتا ہے اور اشیاے عالم کی طرح سے اشیا ہیں۔ جب وہ تاملی طور پر اپنے ذہن کی تحلیل کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اس میں اس کو کیا نظر آتا ہے تو اس وقت بھی اس کے متعلق، ایک خارجی شے کی طرح سے گفتگو کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، کہ بعض حالات میں اس کو خاکستری رنگ سبز معلوم ہوتا ہے، اور اس ظاہر کو وہ مغالطہ کہتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو چیزوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک طرف حقیقی رنگ کا جو اس کو خاص حالات میں نظر آتا ہے۔ اور دوسری طرف ذہنی ادراک کا جس کے متعلق اس کا خیال ہوتا ہے، کہ یہ اس کو ظاہر کرتا ہے اور ان کے تعلق کو وہ ایک خاص قسم کا کہتا ہے۔ اس تنقیدی فیصلہ میں نفسیاتی اس ادراک سے بھی اسی قدر خارج ہوتا ہے جس پر کہ وہ تنقید کرتا ہے، جس طرح سے کہ وہ رنگ سے خارج ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بات اس کے متعلق اس وقت صحیح ہوتی ہے جب وہ اپنی شعوری حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے، تو جب وہ دوسروں کی نفسی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے اس وقت کس قدر صحیح نہ ہوگی۔ جرمنی فلسفہ میں کانٹ کے بعد سے لفظ (Erkenntniss theorie) یعنی انتقادِ علم بہت استعمال ہوتا ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ نفسیاتی اس قسم کا ناقص علم لازمی طور پر بچاتا ہے۔ لیکن جس علم کے متعلق وہ نظریات قائم کرتا ہے، وہ محض وہ فعل علم نہیں ہے جس کی کانٹ تنقید کرتا ہے وہ علم کے عام امکان کے متعلق تحقیق نہیں کرتا۔ وہ اس کو ممکن فرض کرتا ہے وہ جس وقت بولتا ہے اس کو اس کے اپنے اندر موجود ہونے کے متعلق شک نہیں ہوتا جس علم پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے وہ خاص انسانوں کا خاص چیزوں کے متعلق علم ہے جو ان کے گرد و پیش ہوتی ہیں۔ اس علم کو وہ اپنے تسلسلہ علم کی روشنی میں کبھی کبھی صحیح و غلط کہیگا۔ اور ان اسباب کا پتہ چلائیگا، جن کے ذریعہ سے یہ

صحیح یا غلط ہوتا ہے ؟  
یہ بھی نہایت اہم ہے کہ اس طبعی نقطہ نظر کو شروع ہی سمجھ لیا جائے  
ورنہ تو نفسیاتی سے اس سے زیادہ کا مطالبہ کیا جائے گا جس قدر کہ اس  
سے کرنے کی توقع ہو سکتی ہے ؟  
ذیل کے جدول سے بہ صراحت یہ ظاہر ہو گا کہ نفسیات کے مسلمات  
کیا ہونے چاہئیں ؟

نفسیاتی	فکر جس کا مطالعہ	معروض فکر	نفسیاتی کی حقیقت
۱	۲	۳	۴
	ہوتا ہے۔		

ان چار مربعوں میں نفسیات کے ناقابل تحلیل معطیات ہیں نہ لبر نفسیاتی  
جو غیر ۱۴ میں یقین رکھتا ہے، جو مجموعی طور پر اس کا کامل معروض بنتے ہیں  
یہ ایسے حقائق ہیں جنکو وہ مع ۱۴ کے باہمی علائق کے جس قدر صحت کے  
ساتھ اس سے ہو سکتا ہے، بیان کرتا ہے، اور اس کو رکھ ہندسے میں نہیں  
پڑتا کہ وہ ان کو کیونکر بیان کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اصلی و اساسی  
گورکھ ہندسوں سے اُسے اپنے کو اسی طرح سے پریشان کرنے کی ضرورت  
نہیں ہے، جس طرح سے کہ ہندس کھیا کر، اور نباتاتی کو نہیں ہے جو یہی  
مسلمات قائم کرتے ہیں ؟  
اپنے خاص نقطہ نظر کی وجہ سے نفسیاتی کے بعض مغالطوں میں مبتلا  
ہونے کا امکان ہے (یعنی وہ ذہنی اور خارجی دونوں واقعات کا منجر ہے)  
لیکن ان کو ہم اس وقت تک بیان نہیں کرتے، جب تک کہ ان طریقوں  
کی تحقیق نہ کریں جو واقعات زیر بحث کی تحقیق کیلئے وہ استعمال کرتا ہے ؟  
سب طرق تحقیق سے پہلا اور سب سے بہتر طریقہ تاملی مشاہدہ  
ہے جس پر ہم ہمیشہ اعتماد کرنا ہو گا۔ لفظ تامل کی تعریف کی چندال ضرورت

نہیں۔ نفسیات میں اس کے معنی، اپنے ذہن کا مشاہدہ کرنے، اور یہ خبر دینے کے ہیں، کہ اس کے اندر کیا۔ اس بارے میں سب متفق ہیں کہ اس میں ہم کو شعوری حالتیں ملتی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی حالتوں کے وجود کے متعلق کسی ناقد نے شک نہیں کیا ہے، اگرچہ اور امور میں وہ کتنا ہی شک کیوں نہ ہو۔ یہ بات کہ ہم کو کسی نہ کسی قسم کے تغفل ہوتے ہیں، ایسے عالم میں بالکل مسلم سمجھی جاتی ہے، جس کے اور واقعات کبھی نہ کبھی فلسفیانہ شک کی آمدھی میں ڈکھکا جاتے ہیں۔ سب بلا پس و پیش اس امر کا یقین رکھتے ہیں، کہ وہ اپنے آپ کو سوچتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور وہ ذہنی حالت کو باقی تمام اشیاء سے جن سے کہ اس کا وقوفی تعلق ہوتا ہے، ایک داخلی فعلیت یا جذبہ کہہ کر ممتاز کرتے ہیں۔ اس یقین کو میں نفسیاتی مسلمات میں سب سے اساسی سمجھتا ہوں اور اس کے ہر قسم کے حیرت آمیز استفسارات کو نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ وہ اس قدر مابعد الطبیعیاتی ہیں کہ اس کتاب کے حلقہ سے باہر ہیں۔

اصطلاحی سوال | ہمارے پاس کوئی ایسا کلمہ ہونا چاہئے جس کا کل شعوری

حالتوں پر اطلاق ہو سکے، اور ان کی مخصوص کیفیت یا

وقوفی فعل سے علیحدہ ان کو مجموعی طور پر ظاہر کر سکے۔ بد قسمتی سے جو اصطلاحیں

راج ہیں ان میں سے اکثر میں سخت نقائص ہیں۔ ذہنی حالت، حالت شعور،

شعوری تغیر طویل ہیں اور ان سے افعال مشتق نہیں ہوتے یہی حال موضوعی حالت

کا ہے۔ احساس کا فعل ہے محسوس کرنا اور اس سے اور مشتقات بھی نکلتے

ہیں۔ مثلاً احساس کے ساتھ محسوس کیا، احساسیت وغیرہ۔ یہ بات اس

کو بہت موزون بنا دیتی ہے، لیکن دوسری طرف اس کے خاص اور عام

معنی ہیں۔ بعض اوقات یہ لذت والہم کے بجائے استعمال ہوتا ہے، بعض

اوقات فکر کے مقابلہ میں محض حس کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر ہم ایسا

لفظ چاہتے ہیں، جو فکر اور احساس دونوں پر حاوی ہو سکے، علاوہ برائیں

احساس سے فلاطوں صفت فلاسفہ بہت کچھ ایسے معنی بھی سمجھتے ہیں

جن میں ذم کا پہلو ہوتا ہے۔ اور چونکہ فلسفہ کے باہمی افہام و تفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ ایسے لفظ کا استعمال ہوتا ہے جو عمل و عمل کا درمیان میں استعمال ہوں، اس لئے اگر ممکن ہو تو ایسے الفاظ کو ہمیشہ ترجیح دی جائے۔ جن میں پہلو نہ ہوں۔ سٹرکسلے نے لفظ (Psychosis) یعنی نفسیت تجویز کیا ہے۔ اس میں یہ فائدہ بھی ہے کہ (Neurosis) یعنی عصبیت کا متضاد ہے جس کو ہی نفسیت نے نفسی عمل کے مطابق عصبی عمل کے لئے استعمال کیا ہے۔ علاوہ براس یہ اصطلاحی بھی ہے۔ کسی ایک جانب مائل نہیں ہے، مگر اس سے کوئی فعل یا اور کوئی لفظ مشتق نہیں ہوتا۔ یہ ترکیبیں جیسے کہ تاثر روح یا تغیر ایو ایسی ہی بے ڈھنگی ہیں۔ جیسی کہ حالت شعور کی ترکیب ہے اور ان میں نظریات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے جو اصطلاح میں اس وقت تک نہ ہونا چاہئے، جب تک ان پر عام بحث نہ ہوئے اور ان کو عام طور پر تسلیم نہ کر لیا جائے۔ تصور ایک اچھی مہم اور بے لاگ اصطلاح ہے، اور اسکو لاک نے وسیع ترین عمومیت کے ساتھ استعمال کیا تھا۔ مگر اس سند کے باوجود بھی یہ زبان میں اس طرح سے رائج نہیں ہوا ہے، کہ جسمانی حوالہ پر حاوی ہو جائے۔ علاوہ براس اس سے بھی فعل مشتق نہیں ہوتا۔ فکر سب سے بہتر لفظ ہوتا، اگر اس کو اس طرح استعمال کیا جاسکتا، کہ حسیں بھی اس میں آجائیں۔ اس میں کوئی ایسا ذم کا پہلو نہیں ہے، جو احساس کے اندر ہے، اور اس سے فوراً توقف کی عام موجودگی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے (یعنی خود ذہنی حالت کے علاوہ اس کے معروض کی طرف حوالہ پایا جاتا ہے) جس کے متعلق ہم کو جلد ہی یہ معلوم ہو گا کہ ذہنی زندگی کی اصل اساس ہے۔ لیکن کیا درود و دنداں کے خیال سے متعلم کا ذہن کبھی واقعہ موجودہ تکلیف کی طرف منتقل ہو سکتا ہے، یہ بہت ہی مشکل ہے۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجبوراً ہم کو لفظوں کا کوئی ایسا جو اختیار کرنا پڑیگا، جیسے ہوم کا ارتسام و تصور ہے، یا ہلٹن کا احضار و استحضار ہے یا معمولی احساس و فکر ہے۔ تب کہیں پورے مفہوم کا احاطہ ہو سکیگا؟ اس اشکال میں ہم کوئی خاص پسند نہیں کر سکتے۔ بلکہ سیاق کے لحاظ سے

مذکورہ مرادفات میں سے کبھی ہم ایک کو استعمال کریں گے، اور دوسرے کو۔ میں ذاتی طور پر تو احساس یا فکر کی طرف زیادہ مائل ہوں۔ ان دونوں لفظوں کو میں غالباً معمول سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کروں گا۔ اور ان کے غیر معمولی مفہوم سے دونوں قسم کے متعلم چونک پڑا کریں گے۔ لیکن اگر ربط کلام سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ان سے ذہنی حالتیں مراد ہیں، بالفاظ انہی قسم کے تو، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اس سے کچھ فائدہ ہو۔ تاہم مشاہدے کے ناقص ہونے پر بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ اور اس بارے میں قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں کسی متعین تصور تک پہنچ جانا چاہئے۔

سب سے مشہور روحانیتی کی رائے یہ ہے کہ روح یا ذہنی حالتوں کا موضوع ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے جس تک علم کی بلا واسطہ پہنچ نہیں ہو سکتی۔ جن ذہنی حالتوں اور ذہنی اعمال کا ہم کو تاہم نامی طور پر وقوف ہوتا ہے، وہ ایک داخلی حس کے معروض ہوتے ہیں، جو حقیقی فاعل یا راسی طرح حاوی نہیں ہوتی، جس طرح بصارت و سماعت سے ہم کو اصل معاملہ کا علم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نقطہ نظر سے تامل روح کے مظاہر کے علاوہ اور کسی شے پر مستحکم نہیں ہو سکتا۔ لیکن سمجھ بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خود مظاہر کو کیونکر اچھی طرح سے جان سکتا ہے؟

بعض مصنف یہاں بلند پروازی کرتے ہیں۔ اور اس کے لئے ایک قسم کی ناقابل خطائی کے مدعی ہوتے ہیں۔ چنانچہ او بر وگ کہتا ہے: ”جب اس قسم کی ذہنی تمثال میرے فہم کا معروض ہوتی ہے تو اس کے اس وجود میں جو کہ میرے شعور کے اندر ہے اور اس میں جو میرے شعور سے باہر ہے، کوئی معنی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں جس شے کا فہم ہو رہا ہے، وہ ایسی ہے جس کا اس طرح سے بھی وجود نہیں ہے، جس طرح میرے شعور و حواس اندر اک میرے شعور سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ یہ صرف میرے اندر موجود ہوتا ہے۔“



اور بریٹو کہتا ہے۔

”جن مظاہر کا داخلی طور پر فہم ہوتا ہے، وہ بجائے خود حقیقی ہوتے ہیں جیسے یہ معلوم ہوتے ہیں دیکھنے والے کی تحقیقت ہوتے ہیں۔ اس کی وہ شہادت ضامن ہوتی ہے جس سے کہ انکا فہم ہوتا ہے۔ پس اس امر سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اس سے نفسیات کا علوم بطبعی پر توفیق ظاہر ہوتا ہے؟“

اور پھر لکھتا ہے کہ

”اس امر کے متعلق کوئی شک نہیں کر سکتا نفسی حالت ہوتی ہے اور ایسی ہی ہوتی ہے جیسا کہ نفسیاتی کو اس کا فہم ہوتا ہے۔ جو کوئی اس کے متعلق شک کرے گا وہ اس کا دل شک تک پہنچ جائیگا جو ہر مقررہ نقطہ کو خالص کر کے جس سے کہ علم پر اعتراض ہو سکتا ہے، خود کو تباہ کر دیتا ہے۔“

بعض دوسری جانب انتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اپنے اذہان کا کوئی تامل و قوف ہو ہی نہیں سکتا۔ اگرٹ کا مرٹ نے جو اس کے متعلق تقریر کی ہے، اس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس کی خاص حیثیت ہو گئی، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ حوالہ یہاں پر لازمی معلوم ہوتا ہے؟

کاسٹ کہتا ہے کہ فلاسفہ نے

”گزشتہ کچھ دنوں سے یہ خیال کرنا شروع کر دیا ہے کہ انہوں نے ایک خاص لطافت کے ساتھ دو قسم کے مشاہدوں میں امتیاز کیا ہے، جو سامعیت رکھتے ہیں۔ ایک خارجی مشاہدہ ہے، اور ایک داخلی مشاہدہ محض مظاہر کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں یہاں صرف ایک ایسی علت بتانا چاہتا ہوں جس کی بنا پر وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائیگی کہ ذہن کا یہ مفروضہ بلا واسطہ تعمق محض دھوکہ ہے۔۔۔۔۔ فی الحقیقت یہ بات بالکل ظاہر ہے، کہ ذہن انسانی سوائے اپنی خاص حالتوں کے، اور سب چیزوں کا براہ راست مشاہدہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان کا مشاہدہ کون کرے گا، یہ خیال ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے انسان اپنا مشاہدہ ان جذبات کے متعلق کرتا ہو۔ جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ از روئے تشریح جذبے اور مشاہدے کے آلات مختلف ہیں۔ اگرچہ ہم سب نے اپنے

اوپر اس قسم کے مشاہدے کئے ہیں، مگر ان کے اندر کچھ بہت زیادہ حکمی قیمت نہیں ہو سکتی۔ اور جذبات کے جاننے کا بہترین طریقہ ہمیشہ ہی ہو گا کہ ان کا خارج سے مطالعہ کیا جائے کیونکہ جذبہ کی ہر قوی حالت.... لازمی طور پر مشاہدہ کی حالت کے منافی ہوتی ہے۔ لیکن عقلی مظاہر کے اس وقت مطالعہ کرنے کے متعلق جب کہ یہ واقعہ موجود ہوتے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ یہ قطعاً ناممکن ہے۔ نفسیاتی اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتا جن میں سے ایک استدلال کرے اور ایک اس کا مشاہدہ کرے۔ کیونکہ اس صورت میں مشاہدہ کرنے والا اور وہ عضو جس کا مشاہدہ ہونا ہے ایک ہی ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ مشاہدہ کیونکر ہو سکتا ہے لہذا یہ نام نہاد نفسی طریقہ عضویاتی اعتبار سے بالکل بے کار ہے۔ ایک طرف تو وہ تم کو اس کی نصیحت کرتے ہیں، کہ جہاں تک ممکن ہو ہر خارجی حس خصوصاً ہر ذہنی شغل سے اپنے کو علیحدہ رکھو، کیونکہ اگر تم خفیف سے حساب میں بھی مشغول ہو جاؤ گے، تو داخل مشاہدہ نہ ہو سکیگا۔ دوسری طرف انتہائی کوشش کے بعد اس ذہنی نیند تک پہنچ جاؤ، تو تم کو ان اعمال پر غور کرنا چاہئے جو ہنھار سے ذہن کے اندر رہ رہے ہیں، حالانکہ اس میں کچھ نہیں ہو رہا ہے۔ بلاشبہ ایک دن ایسا آئیگا جب ہماری اولاد اس قسم کے دعاوی کا مذاق اڑا کر کہے گی۔ اس عمل کے نتائج بالکل ایسے ہی ہیں جیسی کہ اس کے اصول سے توقع ہو سکتی تھی۔ کیونکہ ان ہزار سال میں جب سے کہ مابعد الطبیعیاتی مطالعہ نفس میں مصروف ہیں اب تک ان میں ایک قابل فہم اور مسلم الثبوت دعوے کے متعلق بھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔“

کامٹ کو انگریزی تجربی نفسیات کا توکم، اور جرمن تجربی نفسیات کا غالباً مطلقاً علم نہ تھا۔ اس تحریر کے وقت غالباً اس کے ذہن میں مدرسی زمانہ کے نتائج تھے مثلاً داخلی فعلیت، استغدادیں، ایوا اختیار وغیرہ جان ل اسکا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے:

”ایم کامٹ کے ذہن میں شاید یہ بات ہو کہ کسی واقعہ کا حافظہ کیواسطے

سے مطالعہ اس کے ادراک کے وقت نہیں بلکہ اس سے ایک لمحہ بعد ہو سکتا ہے۔ اور درحقیقت یہی طریقہ ہے، جس سے عموماً ذہنی واقعات کے متعلق ہمارا بہتر علم حاصل ہوا ہے، جو کچھ ہم کر رہے تھے اس پر ہم اس وقت غور کرتے ہیں، جب وہ کام ہو چکنا ہے، اور اس کا ارتسام ہمارے حافظہ میں تازہ ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں ہی میں سے کسی ایک سے ہم کو جو کچھ ہمارا ذہن میں گذرتا ہے اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے، جس کے متعلق کسی کو انکار نہیں ہے۔ ایم کامٹ مشکل سے اس امر کا مدعی ہو گا، کہ ہم کو خود اپنے ذہنی اعمال کا علم نہیں ہوتا۔ یا تو ہم کو اپنے مشاہدات و استدالات کا اسی وقت علم ہو جاتا ہے، یا ایک لمحہ کے بعد حافظے کے ذریعہ سے ہم اس کو یاد کرتے ہیں۔ بہر حال ہم کو ان کا علم براہ راست ہوتا ہے، (اور ایسی باتوں کی طرح سے جو خواب خرامی کی حالت میں ہوتی ہیں) محض نتائج کی ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ یہ سادہ واقعہ ایم کامٹ کے کل استدلال کو تباہ کر دیتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے اس کا ہم براہ راست مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

اب حقیقت کو تسے بیان میں ہے۔ مل سے جو ہم نے اقتباس کیا ہے اس سے اس میں شک نہیں کہ عملی حقیقت نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جو مصنف ہمارے شعوری حالت کے داخلی فہم سے صداقت مطلق منسوب کرتے ہیں، انھیں بھی اس کا اس مشاہدے اور حافظہ کے خطا کہا جانے کے امکان سے تقابل کرنا پڑتا ہے، جو ہم کو ایک لمحہ بعد ہوتا ہے خود بریٹو سے زیادہ اس فرق کو کسی نے وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے جو ایک احساس کی فوری حس، اور کسی بعد کے فکری فعل سے اس کا ادراک کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن ان طریقوں میں کس پر نفسیاتی کو اعتماد کرنا چاہیے۔ اگر افکار و احساسات کا ذاتی ہونا کافی ہوتا تو گہوارے میں پڑے ہوئے بچے بھی نفسیاتی اور ناقابل خطا ہوتے۔ لیکن نفسیاتی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ اس کی ذہنی حالتیں بالکل صحیح ہوں بلکہ یہ بھی ضروری ہے، کہ ان کو بیان بھی

کر سکے ان کے متعلق لکھ بھی سکے۔ ان کا نام بھی رکھ سکے، ان کا اصطفا ف  
 سمجھی کر سکے۔ ان کا مقابلہ بھی کر سکے۔ اور دوسری اشیا کے ساتھ ان کے علائق  
 کا بھی پتہ لگا سکے۔ جب یہ زندہ ہوتی ہیں یہ خود اپنی مالک ہوتی ہیں۔ صرف  
 ان کے مرنے اور گزر جانے کے بعد ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس کی شکار ہوتی  
 ہیں۔ اور جس طرح سے اشیا کے نام لینے، ان کا اصطفا ف کرنے، ان کے  
 جاننے میں عموماً ہم سے سخت غلطیاں ہوتی ہیں تو یہاں بھی کیوں نہ ہونگی۔  
 کامٹ اس واقعہ پر زور دینے میں بالکل حق بہ جانب ہے کہ جس احساس کا نام  
 لیا جاتا ہے، جس کے متعلق حکم لگایا جاتا ہے یا جس کا اور اک ہوتا ہے وہ  
 تو گزر چکا ہوگا۔ کوئی ذہنی حالت اپنی موجودگی کے وقت خود اپنا معروض نہیں  
 بن سکتی۔ اس کا معروض ہمیشہ کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں  
 کہ ایسی مثالیں بھی ہوتی ہیں، جن میں ہم اپنے موجودہ احساسات کا نام بتاتے  
 ہیں، اور اسی طرح سے ہم کو ایک ہی داخلی حالت کا ایک ہی وقت میں تجربہ  
 بھی ہوتا ہے، اور ہم اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں  
 کہ مجھے نکان محسوس ہو رہا ہے، مجھے غصہ آرہا ہے وغیرہ۔ مگر یہ مغالطہ  
 آمیز ہیں۔ اور تھوڑی سی توجہ انکو بے نقاب کر دے گی۔ جب میں کہتا ہوں  
 کہ مجھے نکان کا احساس ہو رہا ہے، تو میری موجودہ شعوری حالت براہ راست  
 نکان کی نہیں ہوتی، اور نہ جس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے غصہ آرہا ہے  
 میری حالت براہ راست غصہ کی ہوتی ہے۔ یہ حالت یہ کہنے کی ہوتی ہے  
 کہ مجھے نکان کا احساس ہو رہا ہے، کیا یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ ”مجھے غصہ  
 آرہا ہے“ یہ بالکل مختلف شے ہے اس قدر مختلف کہ براہ راست جو  
 نکان اور غصہ ان میں شامل ہوتا ہے، اس میں اور اس نکان اور غصہ میں  
 جو ایک لمحہ پہلے مجھے محسوس ہو رہا تھا بہت تغیرات ہو چکے ہیں۔ ان کے  
 نام لینے کے فعل نے ایک لمحہ کے لئے ان کی شدت کو کم کر دیا ہے تو  
 جس بنیاد پر تالی فیصلہ ناقابل خطا کہا جاسکتا ہے، وہ صرف تجربی بنیاد  
 ہے۔ اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ اس نے اب تک ہم کو دھوکہ نہیں دیا ہے،

تو ہم اس پر اپنے اعتماد کو جاری رکھ سکتے ہیں ہر موہر واقعاً یہی استدلال کرتا ہے

”وہ کہتا ہے کہ ہمارے جو اس کے مغالطوں نے ہمارے خارجی عالم کے یقین کو کمزور کر دیا ہے۔ مگر داخلی مشاہدے کے متعلق ہمارا یقین بدستور ہے۔ کیونکہ ایک عمل فکر یا عمل احساس کی حقیقت کے متعلق ہم نے خود کو کبھی برسر خطا نہیں پایا ہے جب ہم کو شک یا غصہ ہوتا ہے، اس وقت غلطی سے ہم کبھی یہ خیال نہیں کرتے کہ یہ حالتیں درحقیقت ہمارے شعور کا جز نہیں ہیں“

اگر یہاں مقدمات صحیح ہوں تو استدلال صحیح ہو گا۔ مگر مجھے اندیشہ یہ ہے کہ مقدمات کو صحیح تسلیم نہ کیا جائیگا۔ اس قسم کی شدید حالتوں کے متعلق جیسی شک اور غصہ کی یہ ممکن ہے ہم سے غلطی ہونی ہو، مگر کمزور احساسات اور احساسات کے باہم تعلقات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہم سے ان کا نام بنائے اور اصطلاحات کرنے کو کہا جاتا ہے ہم سے اکثر غلطی ہوتی ہے، اور مبتلائے شک رہتے ہیں۔ جس وقت وہ نہایت سہرعت کے ساتھ گزرتے ہیں، اس وقت کس کو ان کی صحیح ترتیب کا یقین ہو سکتا ہے۔ کرسی کے حسی ادراک میں کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس کے اتنے حصہ کا آنکھ سے ادراک ہو رہا ہے، اور اتنے حصہ کا ذہن کا سابقہ علم فراہم کر رہا ہے۔ مختلف احساسات کی مقداروں کا کون صحت کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان میں باہم بیحد مشابہت بھی ہو۔ مثلاً ایک شے کا ایک وقت میں تو کم پر احساس ہوتا ہے، اور ایک وقت میں زخار پر، کون بتا سکتا ہے، کہ ان میں کونسا احساس زیادہ مستند ہے۔ کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ دو دہے ہوئے احساس بالکل یکساں نہیں ہیں۔ جب دونوں کو صرف ایک ہی لمحہ لگا ہو تو کون کہہ سکتا ہے کہ فلاں تھوڑی دیر ہو اور فلاں زیادہ دیر۔ اکثر افعال کی نسبت کس کو اس کی خبر ہوتی ہے کہ یہ کس محرک کی بنا پر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی محرک متفا بھی تو اس قسم کے پیچیدہ احساس کے جیسا کہ غصہ ہے، کون علیحدہ علیحدہ اجزا بیان کر سکتا ہے

اور بغیر غور کئے ہوئے کون بنا سکتا ہے، کہ اور اک فاصلہ ذہن کی مرکب حالت ہے یا سادہ۔ اگر ہم تامل کے ذریعہ سے اس امر کا قطعی طور پر فیصلہ کر سکیں، کہ جو شے ہم کو مفرد احساس معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت مفرد احساس ہے، اور مرکب نہیں ہے تو ذہنی مادے کی کل بحث کا خاتمہ ہو جائے۔

سٹرسلے نے اپنی کتاب مغالطات میں ایک باب مغالطات تامل پر بھی لکھا ہے، جس سے ہم یہاں اقتباس کر سکتے تھے، مگر چونکہ اس کتاب کا باقی حصہ گویا کہ ان مثالوں کا مجموعہ ہو گا، جو اس دشواری کو ظاہر کرتی ہیں جو براہ راست تامل کے ذریعہ سے یہ معلوم کرنے میں پیش آتی ہے، کہ ہم ان احساسات اور ان کے علائق کیا ہیں۔ ان لئے ہم ان تفصیلات کا پہلے سے کوئی تذکرہ نہیں کرنا چاہتے، جو آئندہ مذکور ہونگی، بلکہ صرف اپنے عام نتیجہ کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، کہ تامل دشوار ہے۔ اس میں غلطیوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ہر قسم کے مشاہدوں میں پیش آتی ہے۔ کوئی شے ہمارے سامنے ہوتی ہے، ہم اس امر کے معلوم کرنے کی بہترین کوشش کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے، مگر باوجود حقیقی کوشش کے ممکن ہے کہ ہم گمراہ ہو جائیں، اور ایسا کچھ بیان کر دیں جس کا کسی اور شے پر زیادہ اطلاق ہو سکے۔ اس کی صرف اس طرح سے بچت ہو سکتی ہے کہ شے زیر بحث کے متعلق ہمارا مزید علم گزشتہ علم سے متحد ہو جائے۔ بعد کے خیالات شروع کے خیالات کی تائید کریں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک باقاعدہ نظام کی سی ہمنوائی پیدا ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس قسم کے نظام کی سی باقاعدگی بہترین ضمانت ہے، جو نفسیاتی کسی خاص مشاہدے کی صحت کیلئے لاسکتا ہے، اس قسم کے نظام تک تا بہ امکان ہم کو پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے پو

نفسیات کے انگریز مصنفین اور جرمنی میں ہر بارٹ کے گروہ نے زیادہ تر اس قسم کے نتائج پر اکتفا کیا ہے، جو مختلف لوگوں کو انفرادی تامل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ دکھایا ہے کہ ان سے کیسا نظریہ مرتب ہوتا ہے، ذیل میں لاک، میوم ریڈ ہارٹلی، اسٹوارٹ، براؤن، جیمس مل، اور جان اسٹوارٹ

کی تصانیف ہمیشہ مستند خیال کی جائیگی۔ اور بروفسر بن کی تصانیف میں جو کچھ کہ یہ طریقہ بجا مے خود کر سکتا ہے، اس پر لفظ آخری ملتا ہے۔ (جو ہمارے علم کی جوانی کی آخری یادگار ہے، جو ہنوز غیر اصطلاحی اور لوئیر کی کیمیا یا خورادوبین کی ایجاد سے پہلے تشریح کی طرح (عام فہم ہے)۔

اختباری طریقہ اگر نفسیات اب نسبتاً سادہ حالت میں آرہی ہے۔ چند سال کے عرصہ میں گویا کہ ایک خور دینی نفسیات عالم وجود میں آگئی ہے، جو اختباری طریقوں کے مطابق جاری ہے۔ اگرچہ تاملی معطیات کی سمجھ بھی ضرورت رہتی ہے، لیکن بڑے پیمانہ پر عمل کرنے، اور اعدادی طریقوں سے کام لینے سے ان کے عدم یقین کو خارج کر دیتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ طریقہ غایت درجہ صبر آزا ہے۔ اور ایسے ملک میں جس کے باشندے اتنا سکتے ہوں اس کا عالم وجود میں آنا مشکل تھا۔ مگر اس قسم کے جرمن علماء، جیسے کہ دیبرنشن، ڈیرارٹ، ونٹ وغیرہ ہیں ظاہر ہے کیا اتنا سکتے ہیں۔ ان کی کامیابی سے نوجوان اختباری نفسیاتوں کی پوری فوج میدان میں اتر آئی ہے، جو ذہنی زندگی کے عناصر کے دریافت کرنے پر تلی ہوئی ہے۔ نتائج کو ان انبار سے نکالتی ہے، جن کے اندر یہ لمے جے ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے ان کو کئی پیمانوں میں تخیل کرتی ہے۔ جب سادہ طریقہ تحقیق سے جو کچھ منکشف ہونا تھا، وہ منکشف ہو چکا، تو صبر آزا طریقہ کام میں لایا گیا۔ ذہن کو آخر کار باقاعدہ محاصرے کے سامنے ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا۔ جن میں وہ قوتیں ہیں جنہوں نے اس کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ ان کی شب و روز کی خفیف کامیابیاں آخر کار اس کی آخری شکست میں جمع ہو جائیگی۔ ان نئے منشوری شاوقی اور وقت پیمائی فلاسفہ میں وہ ادویت تو نہیں ہے، جو متفلسف میں تھی، کیونکہ یہ لوگ کام سے کام رکھتے ہیں، غائش سے نہیں۔ جو بات تامل و مراقبہ اور فضیلت کے اس نقوق سے حاصل ہوتی تھی، جس کے متعلق سر و کہتا ہے کہ اس سے انسان کو فطرت کے متعلق بہترین بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اس کو ان کی تاک جہانک بن کے عزم و استقلال اور ان کا انتہا درجہ کائناتوں

ایک نہ ایک دن کرو کھائیکاؤ

ایسے شخص کے لئے جو اختیاری طرق سے ناواقف ہو، اور اس نے ان کے استعمال کی مثالیں نہ دیکھی ہوں ان کی کوئی عام تشریح مفید نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم اس کو شش میں تقبیح الفاظ نہ کریں گے۔ اختیار کے اصل میدان اب تک حسب ذیل رہے ہیں۔ (۱) شعوری حالتوں کا جسمانی حالتوں سے تعلق قائم کرنا، جن میں کل دماغی عضویات، حال کی خصوصیات آلات حس اور وہ جدید فن داخل ہے، جس کو نفسی طبیعیات کہتے ہیں اور جس میں حس اور بھج خارجی کے قوانین لازم کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے یہ پہنچ جاتی ہیں (۲) اور اکات مکانی کی انکے حسی عناصر میں تحلیل (۳) سادہ ترین اعمال ذہنی کی مدت کی پیمائش (۴) حسی تجربوں اور ان کے زمانی و مکانی نقطوں کی یاد اور اعادہ کی صحت (۵) وہ طریقہ جس کے مطابق ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں یعنی ایک دوسرے کا اعادہ کرتی ہیں، ایک دوسرے کے اعادہ کو روکتی ہیں وغیرہ۔ (۶) اوقات کی وہ تعداد جس کا شعور کو ایک وقت میں وقف ہو سکتا ہے (۷) مسک اور ذہول کے اساسی قوانین۔ یہ بات بھی ضرور بتلا دینی چاہئے کہ ان میدانوں میں سے بعض میں ان مسامحی کے مقابلہ میں جوان پر صرف ہوتی ہیں بہت کم نظری ثمرات مرتب ہوئے ہیں۔ مگر حقائق تو حقائق ہی ہیں۔ اگر ہم کو ان کی کافی تعداد مل جائے تو یہ لازم متحد ہو جائیگی۔ ہر سال نئی زمین کو زیر کاشت لایا جائیگا۔ اور نظری نتائج میں اصناف ہوگا۔ فی الحال اختیاری طریقہ لئے جس حد تک کہ یہ محض اس کام کا ذخیرہ ہے جو اب تک ہو چکا ہے ہمارے علم کی شکل کو بالکل بدلیا ہے۔

تقابلی طریقہ | تقابلی طریقہ تاملی و اختیاری طریقوں کا متمم ہے۔ اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ معمولی تاملی نفسیات کو مسلم مانتا ہے لیکن جن حالتوں میں تاملی نفسیات کی عام خصوصیات کی اصل اور ان کی باہمی متابعت سے بحث ہوتی ہے، وہاں منظر زیر بحث کا تمام ممکنہ تغیرات و ترکیبات میں پتہ لگانا نہایت اہم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیوانات کی جبلتوں



کی تحقیق کی جاتی ہے، کہ اس سے ہماری جبلتوں پر روشنی پڑتی ہے اور شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی استدلالی قوتوں، وحشیوں بچوں پانگلوں مجبوط الحواسوں بہروں اندھوں مجرموں، اور عجیب خصوصیات کے آدمیوں کے اذہان کا مطالعہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کی مدد سے خود ہماری ذہنی زندگی کے کسی شعبے پر روشنی پڑ سکے۔ علوم حکمیہ اخلاقی و سیاسی معاہدہ اور زبانوں کی تاریخ کا ذہنی نتائج ہونے کی حیثیت سے اسی غرض کے لئے مطالعہ کیا جاتا ہے مسٹر ڈارون اور مسٹر کیلٹن نے اسی غرض کیلئے سوالات گشتیوں کی صورت میں ان لوگوں کے نام شائع کئے ہیں، جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ جواب دے سکیں گے۔ یہ دستور پھیل گیا ہے، اور ہمارے لئے یہ مفید ہوگا، اگر آئندہ پشت کے لوگ اس قسم کی گشتیوں کو لا طائل کہو اس خیال نہ کرنے لگیں۔ فی الحال معلومات میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اور نتائج برآہم ہوتے جاتے ہیں۔ تقابلی طریقہ میں غلطی کے بہت اندیشے ہیں۔ جانوروں وحشیوں اور بچوں کی نفسی حالت کی ترجمانی بالکل قیاسی محکون کے مساوی ہوتی ہے۔ اس میں محقق کی شخصی مساوات کا عموماً کوئی قاعدہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک وحشی کی حرکات سے مشاہدہ کرنے والا، غیر معمولی طور پر چونک پڑے، تو اس کے متعلق کہہ دیا جائے گا، کہ اس کے اندر کوئی اخلاقی یا مذہبی احساس نہیں ہے۔ اگر بچہ اپنی نسبت غائب میں کلام کرتا ہو، تو اس کے متعلق یہ فرض کر لیا جائیگا، کہ اس کو کوئی شعور ذات ہے ہی نہیں۔ پہلے سے قواعد بیان نہیں کئے جاسکے۔ تقابلی مشاہدات کے قطعی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ یہ کسی پہلے سے موجود مفروضہ کی جانچ کے لئے استعمال کئے جائیں۔ پس اس حالت میں یہی ضروری ہے کہ جس قدر فراست تم میں ہو استعمال کرو، اور جس قدر صفائی و راستبازی سے ممکن ہو کام لو۔

نفسیات میں غلطی پہلا امکان تو زبان کے گمراہ کن اثر کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے۔ زبان دراصل ان لوگوں میں عالم وجود میں آئی تھی جو نفسیاتی نہ تھے۔ اور اس زمانہ میں اکثر آدمی تقریباً محض خارجی اشیاء کے اسماء سے کام لیتے ہیں۔ ہمارے زندگی کے بڑے جذبات غصہ محبت

خوف نفرت امید اور ہماری ذہنی فعلیت کی نہایت فہمیدہ نفسیات مثلاً یاد رکھنا امید کرنا جاننا خواب دیکھنا جمالیاتی احساس کی وسیع ترین اقسام کے مثلاً خوشی، افسوس لذت صرف یہی اس قسم کے واقعات ہیں جن کے لئے زبان میں خاص الفاظ ہیں یہ سچ ہے کہ جس کی ابتدائی کیفیات مثلاً چمک بلند سرخ ٹیلا گرم سرد ذہنی اور خارجی دونوں معنی میں استعمال ہو سکتے ہیں۔ یہ خارجی اوصاف کے لئے بھی ہیں، اور ان احساسات کے لئے بھی ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اصلی مفہوم خارجی ہی ہے۔ آج تک ہم کو بہت سی حسوں کو ان چیزوں کے نام سے ظاہر کرنا پڑتا ہے، جن سے یہ اکثر ہوتی ہیں۔ نارنجی رنگ بنفشے کے پھولوں کی خوشبو، پیغمبر کا سادائقہ، گرج کی سی آواز، آگ جیسی جستی وغیرہ میرے مدعا کو ظاہر کر دینگے۔ سحر جی مصنفین کو ایسے مغالطوں پر زور دینے کا بہت شوق ہوتا ہے، جن میں ذہن زبان کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں، جب کبھی کسی خاص مجموعہ مظاہر کے ظاہر کرنے کے لئے لفظ بناتے ہیں تو ہمارے مظاہر سے ماورا کسی سکونی شے کے فرض کر لینے کا امکان ہوتا ہے، جس کا وہ لفظ نام ہوتا ہے۔ لفظ کے ہونے کی وجہ سے ہمارے اس کے برعکس غلطی کے مرتکب ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اس وقت ہم یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں، کہ کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم ان مظاہر کو نظر انداز کرتے ہیں جن کا وجود ہم سب کے نزدیک مسلم ہوتا اگر ہم ان کو زبان میں عموماً تسلیم کرتے یا سنتے۔ بے نام کی شے پر توجہ کام کو زکرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر علمائے نفسیات کی تشریح تصانیف میں ایک قسم کا خالی پن پیدا ہو گیا ہے۔

مگر خالی پن سے بھی بدتر عیب نفسیات کے معمولی زبان پر مبنی ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ ہم اپنے خیال کا نام اس کے معروضات سے رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم سب کے سب یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جیسے معروضات ہیں ویسا ہی خیال ہوگا۔ چند غلطی و غلطیہ چیزوں کا خیال کر کے مسیئز محکموں یا تصورات ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ایک مجرد یا کلی معروض صرف ایک مجرد و کلی تصور ہی ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر معروض آتا جاتا ہے، فراش ہو سکتا

ہے، اور پھر اس کا خیال کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کے خیال میں بھی ایسی آزادی، عینیت اور حرکت ہوتی ہے۔ معروض متوالی کو خیال متوالی سمجھ لیا جاتا ہے اور سنجیدگی ہو جو دیت اور تسلسل کے درمیان کو ادراکات کی پیچیدگی ہو جو دیت اور تسلسل پر مبنی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ذہنی چشمہ کی مسلسل روانی کو قربان کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ سالمائیت یا روڑوں سے تعمیر کرنے کی تجویز کا وعظ کیا جاتا ہے جس کی موجودگی کے لئے کوئی تاقتی وجہ پیش نہیں کی جاسکتی اور جس سے ہر قسم کی دشواریاں اور تناقض پیدا ہوتے ہیں، جو متعلم کے ذہن کے لئے ورثہ پریشانی ہوتے ہیں۔

اس کے معنی یہ ہیں، کہ ہم اس تمام انگریزی نفسیات کو چولاک اور مینوم سے ماخوذ ہے، اور اس تمام جرمن نفسیات کو جو ہر بارٹ سے ماخوذ ہے، جس حد تک یہ دونوں تصورات کو، ایسی منفرد ذہنی وحدتیں کہتے ہیں، جو آتی جاتی ہیں، ناقص ٹہراتے ہیں۔ مسئلہ سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی فی الحال ہماری نفسیاتی نظر اور خرابیوں سے خراب ہو رہی ہے۔

نفسیاتی کا مغالطہ | نفسیاتی کے لئے اس ذہنی واقعہ کے متعلق جس کی نسبت وہ بیان دیتا ہے سب سے بڑا چھنڈا خود اس کا نقطہ نظر

ہوتا ہے۔ اس کو آئندہ چٹکریں نفسیاتی کا مغالطہ کہو ٹکا۔ یہاں بھی کچھ خرابی زبان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ نفسیاتی جیسا کہ ہم (صفحہ ۱۸۳) پر بیان کر چکے ہیں اس ذہنی حالت سے جس کے متعلق وہ گفتگو کرتا ہے، باہر ہوتا ہے یہ اور اس کا معروض دونوں اس کے لئے معروض ہوتے ہیں اب جب یہ دو فی حالت ہوتی ہے (ادراک خیال، تعقل وغیرہ) تو معمولاً اس کے پاس اس کے موسوم کرنے کا سوائے اس کے کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ یہ فیماں شے کا خیال ادراک وغیرہ ہے۔ اس دوران میں وہ اسی معروض کو اپنے طریق پر جانتا ہے، اور نہایت آسانی سے یہ فرض کرنے لگتا ہے، کہ اس کا خیال بھی اس کو اسی طرح جانتا ہے، جس طرح سے کہ میں جانتا ہوں۔ حالانکہ اکثر یہ بات حقیقت سے بہت دور ہوتی ہے۔ ہماری

سائنس میں اس کی وجہ بہت سی نہایت جھوٹی پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔ احضاری و استحضاری اور اک کا نام نہاد سوال، یعنی آیا ایسا معروض ذہن کے سامنے ہوتا ہے، جو اپنا، اپنی جھوٹی مثال سے خیال کرتا ہے، یا براہ راست اور بغیر کسی مثال کے خیال کرتا ہے۔ اسمیت و تعلیلت کا سوال یعنی یہ سوال جب ذہن کے سامنے انتہا کا ایک عام نقل ہوتا ہے، تو یہ کس صورت میں ذہن کے سامنے ہوتی ہیں۔ یہ سوالات اگر نفسیاتی کے مغالطہ کو خارج کر دیا جائے تو کچھ دشوار نہیں ہے۔ (انشاء اللہ) باب ۱۱ میں ہم اسکو ثابت کرینگے، کہ

نفسیاتی کے مغالطہ کی دوسری قسم یہ مفروضہ ہے کہ جس ذہنی حالت کا مغالطہ کیا جا رہا ہے، اس کو خود اپنا اسی طرح شعور ہونا چاہیے جس طرح نفسیاتی کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ ذہنی حالت کو خود اپنا صرف داخل سے وقوف ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے مافیہ پر قابض ہوتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کسی شے سے اسکو تعلق نہیں ہوتا۔ برخلاف اسکے نفسیاتی اس سے باہر سے واقف ہوتا ہے اور اسکو اسکے ہر شے سے تعلقات معلوم ہوتے ہیں خیال صرف اپنے معروض کو دیکھتا ہے نفسیاتی خیال کے معروضات کو سبھی دیکھتا ہے خود خیال کو بھی اور ممکن ہے باقی کل دنیا کو بھی دیکھے۔ لہذا ہمیں ایک نفسیاتی کے نقطہ نظر سے ذہنی حالت پر بحث کرتے ہوئے بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہئے۔ اور اس میں ایسی چیزوں کو داخل نہ کرنا چاہئے، جو صرف ہمارے لئے موجود ہوتے ہیں۔ ہم کو کسی شے کے شعور کو خود شعور نہ بنا دینا چاہئے۔ اور اس کے خارجی اور طبیعی علاقہ کو دیگر واقعات عالم کے ساتھ ان معروضات میں داخل نہ کرنا چاہئے، جن کا اس کو وقوف ہوتا ہے اگرچہ نقاط نظر کا یہ غلط بہت معمولی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں شک نہیں کہ یہ بھی ایسا پھندا ہے، جس میں پھنسنے سے کوئی نفسیاتی ہمیشہ بچا نہیں رہا ہے، اور بعض گروہوں کی تو لے دیکر کل ہی کائنات ہوتی ہے۔ اس کے لطیف گمراہ کن اثر سے خود کو جتنا بھی محفوظ رکھا جائے کم ہے۔

**خلاصہ** اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ نفسیات یہ فرض کرتی ہے، کہ افکار و خیالات بتدریج ہوتے ہیں۔ اور یہ ایسے عالم میں

معروضات سے واقف ہوتے ہیں جن سے نفسیاتی بھی واقف ہوتا ہے۔ یہ افکار موضوعی معطیات ہیں جن سے کہ وہ بحث کرتا ہے، اور ان کے علاوہ وہ انکے ان تعلقات سے بحث کرتا ہے جو انکو اپنے معروضات کے ساتھ دماغ کے ساتھ اور باقی عالم کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یہ علم النفس کا موضوع بحث ہیں۔ اس کے طریقے حسب ذیل ہیں۔ تامل، اختیار، و مقابلہ۔ لیکن ہماری ذہنی حالتوں کے متعلق تامل یقینی و قطعی رہبر نہیں ہے۔ نفسیاتی الفاظ و لغات کی کسی خصوصاً بعض حالتوں کے نظر انداز کر دیئے کا موجب ہوتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر بعض پر اس طرح سے بحث کی جاتی ہے کہ گویا وہ خود سے اور اپنے معروضات دونوں سے واقف ہوتی ہیں، جو ایک خوف ناک مخالفت ہے۔

# باب

(۵)

## ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ

چونکہ نفیات کے لئے ذہن ایسے عالم کی شے ہے جس میں اور اشیا بھی ہیں، اس لئے اُن اشیا سے جو اس کو تعلق ہے، اس کا بھی مطالعہ کرنا چاہئے۔ سب سے پہلے دیکھنا چاہئے کہ اس کو زبانی علاقے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟

زبانی علاقے | اذہان سے جس طرح ہم واقف ہیں، وہ عارضی وجود ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ آیا میرے ذہن کا میرے جسم کی پیدائش سے پہلے وجود تھا یا اس کے فنا ہونے کے بعد اس کا وجود باقی رہیگا؟ یہ ایسے سائل ہیں جن کا تصفیہ کبھی واقعات سے نہیں بلکہ عام فلسفہ یا دینیات سے ہو سکتا ہے۔ میں نام نہاد و روحانیت کے واقعات کو نظر انداز کرتا ہوں، کیونکہ ہنوز یہ تصفیہ طلب ہیں۔ علم طبعی کی حیثیت سے نفیات اپنے آپ کو موجودہ زندگی تک محدود رکھتی ہے، جس میں ہر ذہن ایک جسم کے ساتھ وابستہ نظر آتا ہے جس کے واسطے سے اسکے مظاہر عالم وجود میں آتے ہیں۔ پس موجودہ عالم میں اذہان ایک دوسرے سے پہلے ایک دوسرے کے بعد اور ایک دوسرے

کے ساتھ ایک مشترک طرف یعنی زمانہ میں ہوتے ہیں زمانہ سے ان کو بہ حیثیت مجموعی کیا تعلق ہے، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ زمانہ میں انفرادی شعور کی جو زندگی ہے، اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وفات ہوتے رہتے ہیں۔ اسلئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

کیا ہم کبھی قطعاً بے شعور ہو سکتے ہیں؟

اس سوال کا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے۔ نیند، غشی، غفلت صبح اور دوسری بیہوشی کی حالتیں ہم پر طاری ہوتی ہیں اور بڑے وقفات لے لیتی ہیں مگر ان کے باوجود ہم ایک شخص کی ذہنی تاریخ کو ایک ہی کہتے ہیں۔ اور اگر ایک مرتبہ خلل پڑنے کو تسلیم کر لیا جائے، تو کیا یہ ممکن نہیں ہے، کہ یہ وہاں بھی موجود ہوتی ہو، جہاں کہ ہم کو اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ اور شاید لطیف شکل میں مسلسل رہتی ہو؟

ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موضوع کو اس کا علم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایتھر دیکھ کر ہم پر جراحی عمل کیا جاتا ہے، اور ہم کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ ہمارے شعور میں کوئی وقفہ واقع ہوا ہے۔ دزیر سے اس کے دونوں سرے نہایت صفائی کے ساتھ جڑ جاتے ہیں۔ صرف زخم دیکھ کر ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ایسے زمانہ میں بھی زندہ رہتے ہیں، جو ہمارے فوری شعور کے لئے موجود نہ تھا۔ نیند میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں خیال ہوتا ہے کہ سوئے نہیں، اور ہم کو صرف گھڑی دیکھ کر اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ ہمارا خیال غلط ہے پس ممکن ہے، کہ ہم خارجی اور حقیقی زمانہ میں زندہ ہوں ایسے زمانہ میں جس کو وہ نفسیاتی جانتا ہے، جو ہمارا مطالعہ کر رہا ہے اور ہم کو خود اس کا احساس نہ ہو، اور نہ ہم اس کا کسی خارجی علامت سے استنباط کر سکتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کب ہوتا ہے؟ کیا شعور فی الحقیقت غیر مسلسل ہے۔ اور اس میں نفسیاتی کے نقطہ نظر سے مسلسل تھا ہوتے رہتے ہیں، اور پھر اس کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، اور کیا یہ خود کو ایسے مغالطہ سے مسلسل معلوم ہوتا ہے، جو حیا کی فکر کے مغالطہ کے حامل ہے۔ کیا یہ اکثر اوقات خارجی طور پر اسی قدر مسلسل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ داخلی طور پر معلوم

ہوتا ہے؛

یہ اقرار کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتے۔ اتباع ڈیکارٹ جن کا یہ خیال ہے، کہ روح کا اصل اساس فکر ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کو ادنیٰ طور پر حل کر سکتے ہیں، اور غیر محسوس واقعات کی یا تو ہمارے معمولی حافظہ کے عارضی بطلانات سے، یا شعور کے کم از کم ہوجانے سے قویہ کر سکتے ہیں جس حالت میں اس کو صرف موجود ہونیکا احساس ہوتا ہے، اور ذہن پر کوئی ایسی بات منقوش نہیں ہوتی جسکا بعد میں احیا ہو سکے۔ تاہم اگر کوئی شخص روح اور اسکی اصل کے متعلق یقین نہ رکھتا ہو، تو وہ ظاہر حقیقت سمجھ سکتا ہے اور یہ تسلیم کر سکتا ہے جسم اور نفس دونوں محض خواب ہوجاتے ہیں اس آخری نظریہ کا سب سے نمایاں حامی لاک تھا۔ اور جن صفحات میں وہ ڈیکارٹیوں کے اس یقین کی تردید کرتا ہے، وہ اس کے دلچسپ ترین ہیں۔ ”ادنگھ کا ہر ایک جھوٹ کہ ان لوگوں کے نظریہ کی تردید کرتا ہے، جو اس بات کی تعلیم دیتے ہیں کہ ان کی روح ہر وقت مصروف رہتی ہے۔“ اس کو یہ باسند اور نہیں آتی کہ انسان بہت آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں۔ ایم جیہ فرے اور سرولیم ہیلٹن اسی طرح تجربی طور پر اعتراض کرتے ہوئے مخالف نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ اس کی کوہ مختصر آئندہ ذیل وجوہ بیان کرتے ہیں؛

”خواب خرامی میں خواہ وہ فطری ہو یا پیدا کیجائے اکثر ذہنی فعلیت کا کافی اظہار ہوتا ہے، اور اسکے اندر جو کچھ ہوتا ہے انسان اس کو بالکل بھول جاتا ہے۔“

کتنی ہی غفلت کی فیند کیوں نہ سوتے ہوں جب ہم کو بیدار کیا جاتا ہے، تو ہم خواب دیکھتے ہوئے بیدار ہوتے ہیں۔ معمولی خواب بیدار ہونے کے بعد چند منٹ تک یاد رہتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کو قطعاً بھول جاتے ہیں۔ اکثر بے خیالی میں ایسا ہوتا ہے، کہ ہمارے سامنے ایسے حالات و مثالات آتے ہیں، جو ایک لمحہ کے بعد ہم کو یاد نہیں رہتے؛

جائگے وقت عادی شوروں وغیرہ کے متعلق ہماری بے حسّی سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم ایسی چیزوں کی طرف بے توجہ ہو سکتے ہیں، جن کا ہم کو احساس



ہوتا ہے، اسی طرح سے نیند میں بھی ہم عادی ہو جاتے ہیں۔ اور آواز سردی  
 حس وغیرہ کی اُن حسوں کے باوجود سوتے رہتے ہیں جو ابتدائے ہماری کامل نیند  
 میں حاصل ہوتی تھیں۔ ہم ان کی طرف سے نیند میں بھی اسی طرح بے توجہ رہنا سیکھ  
 جاتے ہیں، جس کی جاگتے ہوئے ہم کو عادت ہو جاتی ہے۔ محض حسی ارتسامات  
 گہری اور خفیف دونوں طرح کی نیند کی حالت میں یکساں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے  
 کہ فرق بظاہر سوتے ہوئے ذہن کے اس فیصلہ کی بنا پر ہونا چاہئے کہ یہ قابل  
 اعتنا نہیں؟

یہ اعتبار ہماروں کی نرسوں اور چھوٹے بچوں کی ماؤں سے بھی ظاہر ہوتا  
 ہے، جو غیر متعلق شعور میں سوتی رہتی ہیں۔ لیکن مریض یا بچے کی خفیف سے حرکت پر  
 بھی جاگ جاتی ہیں۔ اس آخری واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ آلات حس پر اصوات  
 کا ارتسام ہوتا ہے؟

اکثر اشخاص کو نیند میں وقت کے گزرنے کا بہت اچھا اندازہ ہوتا ہے  
 وہ روزانہ جو وقت مقرر کر لیتے ہیں، ٹھیک اسی وقت اور اسی منٹ پر اٹھ  
 جاتے ہیں شب کو غیر معمولی طور پر جس وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں، اسی وقت  
 بیدار ہو جاتے ہیں۔ وقت کا علم (جو اکثر شعور بیدار کے علم سے بھی زیادہ صحیح  
 ہوتا ہے) اگر اس دوران میں ذہنی فعالیت ہوتی تو کیونکر ممکن ہوتا؟

یہ مشہور وجہ ہے اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ ذہن عمل کرتا رہتا ہے اگرچہ انسان  
 بعد میں واقعہ کو بھول جاتا ہے۔ چند سال کیا بلکہ چند ماہ ہوئے ہیں، کہ اختناق الرحم کی  
 مریضوں اور تنویم کے معمولوں کے حیرت انگیز مشاہدات سے اس موضوع میں اضافہ  
 ہوا ہے۔ ان سے ایسے مقامات پر نہایت ہی ترقی یافتہ شعور کا وجود ثابت ہوتا  
 ہے، جہاں اس کا شبہ بھی نہیں ہوتا تھا۔ ان مشاہدات سے فطرت انسانی پر  
 ایسی حیرت انگیز روشنی پڑتی ہے کہ مجھے ان کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرنا  
 چاہئے یہ امر کہ چار مختلف مشاہدات ایک ہی نتیجہ پر متفق ہیں، ہمارے نتیجہ کے تسلیم کرنے  
 کے لئے کافی سبب ہو سکتا ہے؟

اختناق الرحم کی بے شعوری | اس بیماری میں جو مبتلا ہوتے ہیں انتہائی شدت

میں ان سے اکثر یہ علامت ظاہر ہوتی ہے، کہ جسم کے مختلف حصوں اور مختلف اعضا کی حیثیت بدل جاتی ہے۔ عموماً یہ تغیر کبھی حس یا بے حس کی جانب ہوتا ہے۔ ایک یا دونوں آنکھیں کور ہو جاتی ہیں، یا رنگ کا احساس جاتا رہتا ہے۔ یا نیم کوری (نصف ساحت نظر کی کوری) لاحق ہو جاتی ہے۔ یا ساحت نظر سکڑ جاتا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ سماعت، ذائقہ، بوجزد آ یا کلیتہً مفقود ہو جائیں، اس سے بھی زیادہ غایاں جلدی بے حس ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کے جادو گروں کا پستہ چلانے والے جو مہر شیطانی کی تلاش کرتے تھے جلدیران بے حس قطعات کے موجودگی سے واقف ہو گئے تھے۔ انکی مرث زمانہ حال کی طب کے دقیق طبی امتحانات سے پھر قوجہ مندرجہ ہوتی ہے، یوں تو جسم کے کسی حصے میں ہوسکتے ہیں لیکن ان سے جسم کے ایک پنج کے متناثر ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سر سے لیکر اڑی تک ایک پہلو متناثر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں متناثر پہلو اور اچھے پہلو میں ایک پن حد فاصل ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہاتھوں پاؤں چہرے کی کل جلد، مخاطی جعلیاں عضلات مفاصل سب کے سب بے حس ہو جاتے ہیں۔ اور باقی حیاتی افعال میں کسی قسم کا فعل واقع نہیں ہوتا۔

اس قسم کی اختناقی بے حسوں کو مختلف اعمال کے ذریعے بالکل رفع کیا جاسکتا ہے۔ حال ہی میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مقناطیسی دھات کے ٹکڑے یا بطری کے برقیے جب جلد کے قریب لائے جاتے ہیں تو ان میں یہ خاص قوت ہوتی ہے، اور جب ایک پہلو اس طرح سے اچھا ہوتا ہے، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ بے حس دوسری جانب منتقل ہو جاتی ہے، جو اس وقت تک اچھی تھی۔ اب مقناطیسوں اور دھاتوں کے یہ اثرات براہ راست ان کے عضو پاتی فعل پر مبنی ہوتے ہیں، یا مریض کے ذہن پر کسی پہلے اثر پر مبنی ہوتے ہیں مثلاً انتظاری توجہ یا انتقال ذہن، اس امر کا ہنوز تصفیہ نہیں ہوا ہے۔ حیثیت کو اس سے بھی بہتر طریق پر ایک اور شے بیدار کرتی ہے، اور یہ تنویم کی چوڑی ہے جس میں اکثر اس قسم کے مریض لائے جاسکتے ہیں، اور جس میں ان کی کھوئی ہوئی حیثیت اکثر کلیتہً واپس آ جاتی ہے۔ اس قسم کی حیثیت کی حالتیں بے حس کے بعد آتی ہیں

ہیں۔ لیکن سٹر پیری جینٹ اور اسے بنٹ لے ثابت کیا ہے، کہ بے حسی کی حالتوں میں اور ان کے ساتھ بے حس حصوں میں، ایک حسیت ثانوی شعور کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے، جو اصلی و معمولی شعور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے، مگر جس میں بیدار ہونے کی قابیلیت ہوتی ہے اور اس کے وجود کو مختلف عجیب و غریب طور پر ثابت کرتی ہے۔

ان میں سب سے بڑا طریقہ وہ ہے جس کو سٹر جینٹ طریقہ انتشار کہتے ہیں۔ ان مریضوں کی ساحت توجہ بہت تنگ ہوا کرتی ہے اور یہ ایک وقت میں ایک شے سے زیادہ کا خیال نہیں کر سکتے۔ جب وہ کسی شخص سے گفتگو کرتے ہیں تو اور تمام باتوں کو بھول جاتے ہیں۔ سٹر جینٹ کہتے ہیں کہ جب لیوٹسی براہ راست کسی سے گفتگو کرتی تھی تو وہ کسی اور کی آواز سننے سے قاصر رہتی تھی۔ اگر کوئی اس کے پیچھے کھڑے ہو کر اس کو آواز دے اس کے کان میں پکار کر نکالی دے، تو بھی وہ اس کی طرف نہ مڑے گی۔ خواہ اس کے سامنے کھڑا ہو جائے، اس کو کچھ چیز دکھائے، اس کو چھوئے وغیرہ تو بھی اس کی طرف منقطع نہوگی، جب آخر کار اس کی توجہ منقطع ہوگی تو اس کو یہ خیال ہوگا کہ یہ شخص ابھی کمرے میں داخل ہوا ہے، اور وہ اسی طرح سے علیحدہ سلیک کر گئی۔ اس فراموشی کی وجہ سے ممکن ہے کہ نامناسب اشخاص کی موجودگی کا خیال کئے بغیر وہ اپنے تمام راز بہ آواز بلند کہہ دے۔

سٹر جینٹ کا تجربہ ہے، کہ اس قسم کے متعدد موضوعوں میں، جب وہ ایسی حالت میں مریض کے پاس آئے، کہ وہ دوسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوں اور ان کو آہستہ سے مخاطب کیا اور کہا کہ اپنا ہاتھ اٹھا لیا اور کسی سادہ کام کے کرنے کو کہا تو وہ اس حکم کی تعمیل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی بولنے والی عقل اس کے محسوس کرنے سے بالکل بے خبر ہوتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف لاکر انھوں نے اپنے آہستہ سے کہے ہوئے سوالات کا اشارہ کے ذریعہ سے جواب بھی پایا اور اگر ان کے ہاتھ میں نیل دیدی گئی، تو تحریری جواب بھی حاصل کیا۔ اس اثنا میں اصلی شعور گفتگو میں صرف

رہا۔ اور اس کو ہاتھ کے اعمال کا بالکل وقف نہیں ہوا ہے۔ ان افعال کو جس شعور نے انجام دیا، ایسا معلوم ہونا تھا کہ بالائی شعور کے معاملات سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ خود بخود کھینے کے ذریعہ سے ثانوی شعور کی موجودگی کا جو ثبوت دیا جاتا ہے، وہ بالکل واضح و قرین عقل ہے مگر اور بہت سے واقعات سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ میں ان کو اجمالاً بیان کئے دیتا ہوں جن سے متعلم کو غالباً اس بات کا یقین ہو جائیگا :

اس قسم کے موضوعوں کا بظاہر بے حس ہاتھ اکثر امتیاز کے ساتھ اپنے کو اس شے کے مطابق کر لیتا ہے، جو کچھ اس میں رکھی جاتی ہے۔ منسل سے یہ کھینے کی حرکتیں کرتا ہے۔ فینچی میں یہ اپنی انگلیاں رکھتا اور اس کو کھولتا اور بند کرتا ہے وغیرہ۔ مگر شعور اصلی اگر یہ نظر سے اوجھل ہو تو اس دوران میں یہ بٹلے سے قاصر ہوتا ہے، کہ آیا ہاتھ میں کچھ ہے بھی کہ نہیں۔ میں سوچنے کے بجائے اس میں عینک دیتا ہوں۔ یہ ہاتھ اس کو کھولتا اور اسے ناک کی طرف بجاتا ہے۔ لیکن ہاتھ ناک تک پہنچنے نہیں پاتا کہ آنکھوں کو اس کا احساس ہوتا ہے، وہ اس کو دیکھتی ہیں، اور پریشان ہو کر رہ جاتی ہیں، وہ کہتی ہے کہ بائیں ایہ میرے بائیں ہاتھ میں عینک کیوں ہے۔ بعض مضبوط معمولات کی بظاہر بے حس جلد اور ذہن میں سٹر ہنٹ نے حیرت انگیز تعلق دیکھا ہے۔ جو چیزیں ہاتھ میں دی گئیں ان کا احساس نہیں ہوا، بلکہ خیال ہوا کہ بظاہر بصری حد و دیں ہوا تھا، اور موضوع نے کسی طرح سے بھی ان کو ان کے لفظی آغاز یعنی ہاتھ کی حس سے منسوب نہیں کیا۔ کنبی یا چاقو کو جب اس کے ہاتھ میں رکھا جاتا، تو اس سے کنبی اور چاقو کے تصورات پیدا ہوتے، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس نہ ہوتا۔ اسی طرح سے جب عامل ہاتھ کو یا انگلی کو تین یا چھ دفعہ موڑتا، یا اس کو تھپتھپاتا تو اس کو سیاہ کے ہندسوں کا خیال ہوتا، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس نہ ہوتا۔

بعض اشخاص میں اس سے بھی عجیب تر مظہر می مشاہدہ ہوا ہے جو اس عجیب خرق کو یاد دلاتا ہے، جس کو رنگیں سماعت کہتے ہیں جس کی

مثالوں کو حال ہی میں باہر کے مصنفین نے نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ اشخاص ان ارسامات کو دیکھتے تو تھے، جو ہاتھ کو ہوتے تھے۔ مگر ان کے محسوس کرنے سے قاصر تھے، جو شے نظر آتی تھی اس کا ہاتھ سے تعلق نہیں معلوم ہوتا تھا۔ بلکہ ایک اور سب چیزوں کی طرح سے نظر آتی تھی۔ اس بات پر مرلیضہ اور بھی متحیر و متعجب ہوتی تھی۔ مرلیضہ کے بے حس ہاتھ کو پردے کے پیچھے چھپا کر اس سے کہا گیا کہ دوسرے پردے کی طرف دیکھئے اور بتائے کہ آیا اس پردے کے پیچھے اسکو کچھ نظر آتا ہے۔ جتنی مرتبہ بے حس ہاتھ کو اٹھایا گیا یا چھوا گیا اتنے ہی اعداد کا احساس ہوا۔ جس قسم کے رنگین خطوط، ہتھیلی پر بنائے گئے، ویسے ہی رنگین خطوط و اشکال نظر آئے۔ ہاتھ کی انگلیوں اور ہاتھ کو جب چھیڑا گیا تو یہ نظر آیا کہ اس پر چیزیں رکھی گئیں۔ وہ دکھائی دیں مگر خود ہاتھ کو کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں تصنع کا بھی امکان ہے۔ مگر ایم ہنٹ اس توجیہ کو اس قسم کی حالتوں میں قرین قیاس تسلیم نہیں کرتے کہ

ڈاکٹر ہمارے لمس کی ذکاوت کا عموماً نقاط پر کار کے ذریعہ سے انداز کیا کرتے ہیں۔ عموماً دو نقطے اس وقت ایک محسوس ہوتے ہیں، جب وہ ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں، کہ امتیاز ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جلد کے ایک مقام پر پرکار کے نقاط کے مابین جو فاصلہ بہت کم معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے دوسرے مقام پر وہ بہت زیادہ معلوم ہو۔ پشت کے وسط میں یا ران پر ۳ انچ سے کم فاصلہ بہت کم ہوتا ہے۔ انگلی کے سرے پر ۱/۲ انچ فاصلہ بہت کافی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی شعور کے ذریعہ سے اس طرح امتحان کر کے جو ہمارے منہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل مساحت پر یہی قابض و متصرف ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کی کسی خاص مقام کی جلد بالکل بے حس ہے، اسی جلد کا جب ثانوی یا تحت الشعور سے امتحان کرتے ہیں تو اس میں بہت اچھی حسیت معلوم ہوتی ہے، جس کا اظہار لکھنے یا ہاتھ کی حرکات سے خود بخود ہو جاتا ہے۔ ایم ہنٹ ایم پیری جینٹ اور ایم جیوین جینٹ

سب کی یہی تحقیق ہے، کہ معمولہ کو جب چھوا جاتا ہے تو یہ ایک یا دو نقطوں کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے جیسے کہ اس کی حالت بالکل تندرست آدمیوں کی سی ہو۔ وہ اس کی طرف ان حرکات سے اشارہ کرتی ہے، اور خود حرکات کے متعلق اسکی اصلی ذات اسطرح بے خبر ہوگی جس طرح کہ اس واقعہ سے کہ آنکھوں نے اشارہ کیا ہے، کیونکہ جو بات تحت الشعور کو خود بخود ہاتھ کے حرکت دینے پر آمادہ کرتی ہے، اس سے وہ شعور بالکل بے خبر ہوتا ہے جو منہ کو استعمال کرتا ہے؛

مسٹر برنہم اور پیٹرس نے بھی ایسے مشاہدات کے ذریعہ سے جو اسقدر پیچیدہ ہیں کہ ان کو اس موقع پر بیان نہیں کیا جاسکتا، ثابت کیا ہے کہ اختناق الرحم کی کوری دراصل کوری ہوتی ہی نہیں۔ اختناق الرحم کے مریض کی آنکھ جو اس وقت بالکل نابینا ہوتی ہے، جب دوسری یا اچھی آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے۔ بصارت کا فعل اسوقت پوری طرح سے انجام دیتی ہے جب دونوں آنکھیں ایک ساتھ کھلی جاتی ہیں مگر جس حالت میں اختناق الرحم کی بنا پر دونوں آنکھیں ایک حد تک نابینا ہوتی ہیں، خود حرکتی لکھنے کا طریقہ یہ ثابت کرتا ہے کہ انکے ادراکات موجود ہوتے ہیں صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ بالائی شعور سے منقطع ہوتے ہیں۔ ایم ڈٹل نے ایسے مریضوں کو دیکھا ہے جن کے ہاتھ غیر محسوس طور پر لکھتے ہیں۔ اور ان کی آنکھیں ان کے دیکھنے کی بے سود کوشش کرتی ہیں، یعنی بالائی شعور میں لانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا تحت الشعور اس کو دیکھتا تھا، ورنہ تو ہاتھ اس طرح نہ لکھ سکتا جس طرح اس نے لکھا تھا۔ اسی طرح سے رنگوں کا بھی تحت الشعوری ذات کو ادراک ہوتا ہے جن کو وہ آنکھ جو اختناق الرحم کی بنا پر رنگ نابینا ہوتی ہے، معمولی شعور میں نہیں لاسکتی۔ بے حس جلد پر کسی شے کے چھبے اس کے جل جانے، اس پر چٹکی لینے کو بالائی شعور محسوس نہیں کرتا۔ مگر ان کی تکلیف یاد رہتی ہے اور جب ہاتھ تحت ذات کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے مثلاً مریض کو ہینا ٹرم کا معمول بنانے سے تو یہ ان کو ظاہر کرتی ہے۔ پس اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کم از کم بعض اشخاص میں کما کے کل

ممکنہ شعور کو ایسے اجزا میں منقسم کیا جاسکتا ہے، جو ہم وجود تو ہوتے ہیں، مگر ایک دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور معروضات علم ان کے مابین تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ نمایاں بات یہ ہے کہ یہ ستم ہوتے ہیں۔ ایک معروض کو ایک شعور کے حوالہ کر دو تو صرف یہ واقعہ اسکے دوسرے شعور دل سے علیحدہ ہونیکا موجب ہو جائیگا اگر ایک عام محزن اطلاق مثلثات بیان وغیرہ کو روک دو ذات اعلیٰ کو جس شے کا علم ہوتا اس سے ماتحت ذات لاعلم ہوتی ہے اور اسطرح اسکا عکس ہونا ہے۔ مسٹر جینٹ نے اس کو اپنے معمول لیوسی میں نہایت خوبصورتی کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اختیار کو اور سب کا نمونہ خیال کرو، بخود می میں وہ اپنی گود ایسے کارڈوں سے بھریا کرتی تھی، جن میں سے ہر ایک پر ایک ہندسہ ہوتا تھا۔ پھر وہ اس سے یہ کہہ دیتے کہ جاگنے پر وہ کوئی ایسا کارڈ نہ دیکھے جو تین کا حاصل ضرب ہو۔ یہ معمولی مابعد التوہمی اشارہ ہے، جو اب بہت مشہور ہے اور جس کے لئے لیوسی ہی موزوں معمول تھی۔ چنانچہ جب وہ جگائی جاتی اور اس ان کاغذوں کی نسبت پوچھا جاتا، جو اس کی گود میں تھے، تو وہ یہی کہتی کہ میں نے صرف وہ دیکھے ہیں، جن کا ہندسہ تین کا حاصل ضرب نہ تھا وہ ۱۲، ۱۸، ۹، وغیرہ کے لئے نابینا ہو گئی تھی۔ لیکن جب تحت الشعور ہی ذات سے معمولی طریقہ سے سوال کیا جاتا، یعنی اس بالائی ذات کو دوسری گفتگو میں مصروف کر لیا جاتا، تو ہاتھ لکھا کہ لیوسی کی گود میں صرف ۹، ۱۲، ۱۸، وغیرہ ہی نمبر کے کارڈ تھے۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ ان تمام کارڈوں کو اٹھا لے، جو اس کے پاس ہیں تو وہ انھیں کارڈوں کو اٹھا لیتی اور باقی کو چھوڑ دیتی۔ اسی طرح سے جب لیوسی کے تحت الشعور کو بعض چیزوں کے دیکھنے کی طرف متوجہ کیا جاتا تو معمولی لیوسی اچانک جزوی یا کلی طور پر نابینا ہو جاتی۔ جب مسٹر جینٹ اس کے تحت الشعور سے کہتے کہ اپنی آنکھوں کو کام میں لائے تو اس کی معمولی ذات دوران میں کہتی کیا ہوا ہے، مجھے کچھ دکھائی نہیں دے رہا ہے۔ پس بے حسیوں فالج تسخیر اور دوسری بے قاعدگیوں میں، جن سے اختناق الرحم کے مریض تکلیف اٹھاتے ہیں یہ ہوتا ہے، کہ ان کی ثانوی ذات اصلی ذات کا ایک ایسا عمل

چھین لیتی ہے، جو اس کے اندر رہنا چاہئے تھا۔ اس کا علاج نہایت سہل ہے۔  
 ثانوی ذات کو مینا نریم یا اور کسی ذریعہ سے لو، اور اس سے آنکھ جلد باز دیا اور  
 جسم کا جو حصہ متاثر ہو چڑا دو۔ اس کے بعد معمولی ذات کو اس کی کھوئی ہوئی  
 قوت پھر لجاتی ہے۔ اسی طریقہ سے ایم جیولس جینٹ نے ایک مشہور مجنونہ بزدلہ مخی  
 اور دیگر تکالیف کی مرثیہ کا نہایت آسانی کے ساتھ علاج کیا، اور جب تک ان کو  
 اس کی بخود ہی کار راز نہ معلوم ہوا تو ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیونکر علاج  
 ہو سکتا ہے۔ انہوں نے ثانوی ذات سے کہا اس خوش طبعی کو چھوڑ دے اور اس  
 نے اس کی تعمیل کی۔ جس طرح سے مختلف شخصیتیں ممکن حصوں کے ذخیرے  
 کو باہم تقسیم کر لیتی ہیں، اس کی یہ نوجوان عورت نہایت دلچسپ مثال ہے۔  
 جاننے وقت اس کی تمام جلد بے حس ہوتی ہے سوائے اس مقام کے جہاں  
 پر ایک سونے کی پہونچی پہنے ہوئے ہوتی ہے۔ اس جگہ میں احساس ہوتا ہے، لیکن نہایت  
 گہری بخود ہی میں جب اس کے باقی تمام جسم کے اندر احساس ہوتا ہے، تو یہ حلقہ  
 خاص طور پر قطعاً بے حس ہو جاتا ہے۔

بعض اوقات ذات کی باہم ناواقفیت، ایسے واقعات کا موجب  
 ہو جاتی ہے، جو بہت عجیب و غریب ہوتے ہیں تحت اشعوری ذات  
 جو افعال و حرکات کرتی ہے، وہ شعوری ذات سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور معمول  
 ہر طرح کی متضاد و متناقض حرکات کرتا ہے، جن کا اس کو مطلق علم نہیں ہوتا۔  
 میں یوسپی کو (بطریق انتشار) حکم دیتا ہوں کہ وہ ناک کو چھوئے اور اس کے  
 ہاتھ فوراً اس کی ناک کی طرف چلے جاتے ہیں۔ جب اس سے پوچھا جاتا ہے  
 کہ تم کیا کر رہی ہو، تو وہ یہ جواب دیتی ہے کہ کچھ بھی نہیں۔ وہ دیر تک باتیں کرتی  
 رہتی ہے اور اس کو اس امر کی مطلق خبر نہیں ہوتی کہ اس کی انگلیاں اسکی ناک  
 کے سامنے حرکت کر رہی ہیں۔ میں اس کو گھرے میں چلاتا ہوں، وہ بائیں کرتی  
 رہتی ہے، اور پھرتی رہتی ہے، اور خیال یہ کرتی ہے کہ میں بیٹھی ہوئی ہوں۔  
 ایم جینٹ نے اسی قسم کے افعال کا ایک شخص میں شراب کی بیہوشی  
 کی حالت میں مشاہدہ کیا ہے۔ جب ڈاکٹر اس سے سوال کر رہا تھا، تو ایم جینٹ



نے آہستہ سے اشارہ کر کے اسے چلایا بیٹھا یا جھکا یا اونڈھالایا، اور وہ خود کو یہی خیال کرتا رہا کہ میں اپنے پلنگ کے پاس کھڑا ہوں۔ اس قسم کی باتیں اس وقت تک ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں، جب تک انسان ان کے متل دیکھ نہیں لیتا۔ عرصہ ہوا کہ میں نے کبھی ایک مثال دیکھی تھی، جس میں ایک شخص کا علم دو ذاتوں میں منقسم تھا۔ مگر اس وقت میں اس کو سمجھنا نہ تھا۔ ایک نوجوان عورت خود بخود لکھ رہی تھی اس کے ہاتھ میں پنسل تھی، اور وہ میرے کہنے پر ایک شخص کا نام یاد کرنے کی کوشش کر رہی تھی، جس کو اس نے ایک بار دیکھا تھا۔ اس کو صرف اس کا پہلا لکھا یاد آتا تھا۔ مگر اس کے ہاتھ نے بغیر اس کے کہ اس کو علم ہو باقی دو ٹکڑے بھی پنسل سے لکھ دئے۔ ایک بالکل تندرست شخص کو جو کہ پلینچٹ سے لکھ سکتا تھا، میں نے یہ دیکھا ہے کہ ہاتھ سے لکھتے وقت بالکل بے حس ہو جاتا ہے۔ میں اس میں سوئی وغیرہ کی قسم سے کوئی شے چبھا سکتا تھا، بغیر اس کے کہ معمول کو اس کا علم ہو لیکن پلینچٹ سے جو تحریر لکھی گئی اس میں مجھ سے ہاتھ کو تکلیف دینے کا سخت شکوہ کیا گیا تھا۔ دوسرے ہاتھ میں چبھا یا گیا تو اس نوجوان کے آلات صوت نے شدت کے ساتھ احتجاج کی، مگر اس سے وہ ذات واقف نہیں تھی جو پلینچٹ کو چلا رہی تھی؟

بالکل اسی قسم کے نتائج بعد تنویم کے اشارہ سے مرتب ہونے ہیں۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ بعض معمولوں سے بخود ہی کی حالت میں جب کسی کام کرنے کو کہا جاتا ہے، یا جاگنے کے بعد کسی وہم کا تجربہ کرنے کو کہا جاتا ہے، تو جب وقت آتا ہے تو ان احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ یہ حکم یاد کنچہ رہنا ہے، اور مقررہ وقت پر کیونکر عمل میں آتا ہے یہ مسائل ایک عرصہ تک راز رہے ہیں کیونکہ اصل ذات کو نہ تو بخود ہی یاد ہوتی ہے، اور نہ اشارہ۔ اور اکثر یہ ایک ناقابل بیان تیویق کے مطابق عمل کرنے کے لئے حیلہ تلاش کر لیا کرتی ہے جس کی اس سے مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ سب سے پہلے ایڈمنڈ گرنے نے خود کا تجربہ کے ذریعہ سے یہ دریافت کیا، کہ ثانوی ذات پیدا ہوتی ہے، جو مسلسل اپنی توجہ

حکم کی جانب مبذول رکھتی ہے اور اس کے عمل میں لانے کے لئے اشارے کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض بخود ہی کے معمول جو خود کار رکھنے والے بھی تھے، جب ان کو بخود ہی سے بیدار کر کے پینچٹ پر بیٹھا یا گیا، گو اس وقت ان کو اس کی خبر نہ تھی کہ وہ کیا کلمہ رہے ہیں، کیونکہ ان کی توجہ بہ آواز بلند پڑھنے میں یا باتیں کرنے میں یا حساب کا زبانی سوال کرنے میں مصروف تھی، تو انہوں نے وہ احکام کلمہ دئے، جو ان کو بے خودی کی حالت میں دئے گئے تھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی کلمہ دیا کہ کتنا وقت گزر چکا ہے، اور کس قدر وقت ان کی تعمیل میں باقی ہے۔ لہذا اس قسم کے افعال میکانیکی اعتبار سے کسی خود حرکت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ان پر ایک ذات حکومت کرتی ہے، گو یہ متفرق محدود اور نہفتہ ذات ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اس کو کامل شعور ہوتا ہے۔ علاوہ براین کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ نہفتہ ذات سطح پر آجاتی ہے اور دوسری ذات کو اس وقت تک کیلئے جکارتی ہے جب تک یہ ان افعال کو انجام دیتی ہے۔ یہ الفاظ دیگر جب تعمیل احکام کا وقت آتا ہے، تو معمول پھر بخود ہی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور بعد میں اس کو وہ فعل یاد نہیں ہوتا، جو وہ کرتا ہے۔ گرنے اور بیونس نے اس واقعہ کو ثابت کیا، جس کی بعد میں بڑے پیمانہ پر تصدیق ہو چکی ہے۔ گرنے نے اس امر کی بھی تحقیق کی ہے کہ اس مختصر مدت میں جب مریض احکام کی تعمیل کرتا ہے، اس میں پھر اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مشر جینٹ کے مشاہدات سے اس مظہر کی وضاحت ہو جائے گی تو

دریں لیوسی سے کہتا ہوں، کہ بیدار می کے بعد اپنے بازوؤں کو بلند رکھنا۔ جیسے ہی وہ معمولی حالت میں آتی ہے، اس کے بازو سر سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ان کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتی وہ چلتی ہے پھرتی ہے باتیں کرتی ہے ٹکرا سکے بازو اٹھے رہتے ہیں۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تمہارے بازو کیا کر رہے ہیں تو وہ اس سوال پر متعجب ہوتی ہے۔ اور نہایت ہی خلوص کے ساتھ کہتی ہے، کہ ”میرے بازو تو کچھ بھی نہیں کر رہے ہیں۔ یہ تو اسی طرح سے

ہیں، جس طرح ہتھارت ہیں۔ میں بخود ہی میں اس کو روکنے کا حکم دیتا ہوں اور جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو فی الواقع روتی ہے۔ آنکھوں سے آنسوؤں کا تار جاری ہوتا ہے، اور وہ نہایت خوشی کی باتوں میں مصروف ہوتی ہے۔ جب رونا ختم ہو جاتا ہے، تو اس غم کا کوئی نشان بھی نہیں رہتا، جو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بالکل تحت الشعوری ہوتا ہے۔

اصلی ذات کو اکثر ایک وہم کے اختراع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے یہ اپنی نظر سے ان افعال کو چھپاتی ہے، جو دوسری ذات انجام دے رہی ہے۔ لیونی سوئم فی الحقیقت خطوط لکھتی ہے۔ اور لیونی اول یہ خیال کرتی ہے کہ میں کشیدہ نکال رہی ہوں۔ لیوسی در حقیقت ڈاکٹر کے دفتر میں آتی ہے، حالانکہ لیوسی اول یہ خیال کرتی ہے، کہ میں گھر میں بیٹھی ہوں۔ یہ ایک قسم کی بیہوشی ہوتی ہے۔ حروف تہجی کے یا اعداد کے ٹکٹ جب ثانوی شخصیت کو دئے جاتے ہیں، تو ممکن ہے ذرا دیر کے لئے معمولی ذات سے چھپ جائیں ہاتھ تو حکم کی نفسیں میں حروف تہجی لکھتا ہے، اور معمول پر نشان ہوتا ہے، اور اس کو حروف تہجی یاد ہی نہیں آتے شعور کی اس باہمی علیحدگی کے غلطوں سے زیادہ بہت کم چیزیں دیکھ سکتی ہیں اور اس کے متعدد جزئی شعوروں کے مابین تمام مدارج ہوتے ہیں۔

ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں شعور کی یہ تفریق کس حد تک موجود ہوتی ہے؟ یہ ایک قابل غور مسئلہ ہے۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ یہ صرف ایسی حالت میں ہوتی ہے، جب کوئی غیر معمولی کمزوری ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وحدت قائم کرنے والی اور مرتبط کرنے والی قوت میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ اختناق الرحم کی مریضہ اپنے شعور کے ایک حصہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ کیونکہ وہ عصبی اعتبار سے اس قدر کمزور ہوتی ہے، کہ اس کو یکجا نہیں رکھ سکتی۔ اس طرح سے وہ جس حصہ کو چھوڑ دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ثانوی اور تحت الشعوری ذات سے وابستہ ہو جائے۔ دوسری طرف تندرست انسان میں ایک بات جو ایک وقت ذہن سے نکلتی ہے، وہ دوسرے لمحہ میں آجاتی ہے

تجربات و معلومات کا کل ذخیرہ مرتب رہتا ہے، اور اس کا کوئی حصہ علیحدہ ہو کر ماتحت ذاتوں سے متعلق نہیں ہو جاتا۔ ان ذاتوں کی مستقل یکسانی اور کم فہمی اکثر بہت نمایاں ہوتی ہے۔ تنویم کے بعد کا تحت الشعور سوائے اس حکم کے جو اس کو مل چکا ہے اور کوئی خیال نہیں کرتا۔ تحت الشعور اس وضع کے علاوہ اور کسی طرح سے خیال نہیں کرتا، جو اس کے عضو پر ثبت کر دی گئی ہے۔ مسٹر جینٹ نہایت ہی متعین حدود کی سرخی اور چھالے اپنے دو معمولوں کی جلد پر تنویم کی حالت میں رائی کی پلٹس کے وہم کا اشارہ کرتے پیدہ کر سکتے تھے۔ اشارہ کے عمل میں آنے کے بعد معمول کو جب پھر بے خود کیا جاتا ہے تو وہ کہتا ہے، ”اب تک میں آپ کے رائی کے پلاسٹر کا خیال کر رہا تھا ایک شخص ن جس کو مسٹر جینٹ بوتقات طویل معمول بنایا کرتے تھے، اس کو درمیان میں ایک اور عامل نے معمول بنایا۔ پھر جب مسٹر جینٹ نے عمل کر کے اس کو بلایا تو کہنے لگا میں اس قدر دور ہوں کہ احکام نہیں پہنچ سکتے میں الجیریا میں ہوں۔ اس عامل نے اس وہم کا اشارہ کیا تھا، اور اس کو بیدار کرنے سے قبل اسکو رفع کرنا سمجھول گیا تھا اور بچاری بیخودی کی شخصیت ہفتوں خواب کی دلدل میں پھنسی رہی۔ لیونی کے اس تحت الشعور سی عمل کا ذکر ہو چکا ہے، جس میں عامل نے اس سے کہا تھا کہ اپنا ہاتھ ناک پر رکھے اور جس کو وہ اپنے بائیں ہاتھ سے دوران گفتگو میں عمل میں لائی تھی۔ ایک سال بعد وہی عامل اس کو پھر ملا، اور وہی ہاتھ بغیر اس کے کہ لیونی کی معمولی ذات کو خبر ہو ناک پر چلا گیا تو ان تمام واقعات کو اگر مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ اس میں شک نہیں کہ ایسی تحقیق کی بنیاد تو ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے ممکن ہے ہماری فطرت کی گہرائیوں پر نئی روشنی پڑنی مقدر ہو۔ اسی وجہ سے میں نے کتاب کے اس ابتدائی باب میں اس کو اس تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ایک بات تو ان واقعات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ایک شخص کی شہادت پر بھی اعتماد نہ کرنا چاہئے، اگرچہ وہ کتنا ہی سچا ہو، اور یہ کہ جس نے کچھ محسوس نہیں کیا ہے، تو اس دعوے سے یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے، کہ واقعا

اس کو کوئی احساس نہ ہوا ہوگا۔ ممکن ہے یہ ناؤی شعور کے جزو کے حیثیت سے موجود ہو، جس کے تجربات کے متعلق اصلی شعور جس سے کہ ہم پوچھ رہے ہیں کچھ نہیں بنا سکتا۔ تو ہم کے معمولوں میں (جیسا کہ ہم کو آئندہ باب میں معلوم ہوگا) جھجج یہ بالکل سہل ہوتا ہے کہ محض اشارے سے کسی حرکت کو یا کسی عضو کو مفلوج کر دیں اسی طرح سے ایک حکم کے ذریعہ سے باقاعدہ بے حسی بھی پیدا کی جاسکتی ہے۔ باقاعدہ بے حسی کے معنی کسی شے کے ایک عنصر سے بے حسی ہونے کے نہیں ہیں بلکہ کسی مفروضہ شے یا مجموعہ اشیاء سے بے حسی ہو جانے کے ہیں۔ معمول کو کمرے کے کسی خاص شخص کے لئے نابینا یا بہرہ کر دیا جاتا ہے، اور کسی سے نہیں۔ اس پر وہ اس شخص کے کمرے میں موجود ہونے، یا اس کے بولنے سے انکار کرتا ہے۔ ایم پی جینٹ کی بیوسی جو ان ہندوؤں کے بعض ٹکٹوں کو دیکھنے سے قاصر رہتی تھی، جو اس کی گود میں ہوتے (دیکھو صفحہ ۲۴۰) تھے، اس کی مثال ہے۔ اب جب معروض سادہ ہوتا ہے جیسے سرخ گیند یا سیاہ صلیب تو معمول آپ اس کو براہ راست دیکھتا ہے تو اس سے انکار کرتا ہے۔ مگر جب وہ اس سے دوسری طرف دیکھتا ہے، تو اس کو اس مثال مابعد کا احساس ہوتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ بھری ارٹنام وصول ہوا تھا۔ علاوہ بریں غور کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ معمول اس کے اور دوسری چیزوں کے مابین امتیاز بھی کرتا ہوگا۔ تب ہی تو وہ اس سے نابینا ہو سکتا ہے۔ کمرے میں ایک شخص سے اس کو نابینا بنا دو۔ اور پھر کمرے میں جتنے اشخاص ہوں انکو ایک لائن میں کھڑا کر دو اور معمول سے کہو کہ وہ ان کو گئے۔ وہ اس شخص کے سوا باقی سب کو شمار کر جائیگا۔ مگر وہ بغیر پچا لے کیسے سمجھ سکتا ہے، کہ اس کو نہ گنا جائے۔ اسی طرح سے تختہ سیاہ یا کاغذ پر نشان بنا دو، اور اس سے کہو کہ یہ موجود نہیں ہے۔ اس کو کاغذ اور تختہ سیاہ بالکل صاف نظر آئینگے۔ پھر اس نشان کے ارد گرد اور نشانات بنا دو (مگر وہ نہ دیکھتا ہو) اور اس سے پوچھو کہ تم کو کیا نظر آتا ہے، وہ ایک ایک کر کے تمام نئے نشانات بتاتا جائیگا، اور اس کو چھوڑ جائیگا۔ نئے نشانات کہتے ہی بہت سے کیوں نہوں اور کیسی ہی

ترتیب میں کیوں نہ ہوں اسی طرح سے اگر وہ نشان جس سے کہ اس کو نابینا کر دیا گیا ہے، سولہ درجہ کے منشور کے ذریعہ سے دو گونہ کر دیا جائے، اور اسکی ایک آنکھ کے سامنے لایا جائے (حالانکہ دو نوکھلی ہوئی ہوں) وہ یہ کہیںکا کہ مجھے ایک نشان نظر آتا ہے اور اس مثال کی طرف اشارہ کرینگا، جو منشور میں سے نظر آتی ہوگی اور اب بھی اصل نشان کو نظر انداز کر دیگا۔

ظاہر ہے کہ وہ اس قسم کے نشان سے نابینا نہیں ہو جاتا۔ وہ صرف ایک نشان سے نابینا ہوتا ہے جو تختہ سیاہ یا کاغذ پر ایک خاص وضع میں ہوتا ہے۔ یعنی وہ ایک خاص اور پیچیدہ معروض سے نابینا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اگرچہ سمجھا معلوم ہوتی ہے مگر اس کو اسے نہایت صحت کے ساتھ اس کے متبابہ اور نشانات سے ممتاز کرنا چاہئے، تاکہ جب اور قریب آئیں، تو وہ صرف اس سے نابینا رہے۔ وہ اس میں امتیاز کرتا ہے۔ جو اس امر کی تہید ہوتی ہے کہ اس کو دیکھنے ہی نہیں پڑے۔

مگر یہ کہ جب منشور کے ذریعہ سے ایک آنکھ کو وہ خط دکھا دیا جاتا ہے جو پہلے نظر نہ آتا تھا اور پھر دوسری آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے یا اس کے سامنے کوئی شے حامل کر دی جاتی ہے، تو اس بند کرنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط نظر آتا رہتا ہے۔ لیکن اگر منشور ہٹا لیا جائے تو وہ خط اس آنکھ کے سامنے سے بھی غائب ہو جائیگا جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھتی تھی۔ اور دونوں آنکھیں اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ آتی ہیں۔

پس ہم کو ان حالتوں میں نہ تو خود آنکھ کی نابینائی سے سابقہ ہوتا ہے اور نہ اس کے اس جانب متوجہ ہونے سے قاصر رہنے سے، بلکہ نسبتہ کسی زیادہ پیچیدہ شے سے سابقہ ہوتا ہے، یعنی فاعلانہ طور پر علیحدہ کرنے اور قطعی اخراج سے۔ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص ملاقات کو ختم کر دیتا ہے، یا دعوے کو نظر انداز کر دیتا ہے، یا ایک خیال سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن اور اکی فعلیت جو اس نتیجہ کا باعث ہوتی ہے، شخصی شعور سے بے تعلق ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہ معمول سے خطاب کرتی ہے

اور اس شے کو جس کے متعلق اشارہ کیا جاتا ہے۔ اپنا ذاتی مقبوضہ اور نشکار بناتی ہے۔

ماں پر اور کسی آواز کا اثر نہیں ہوتا، وہ سوئی رہتی ہے۔ لیکن بچے کی خفیف ترین حرکت سے بیدار ہو جاتی ہے یہ ظاہر ہے کہ اس کی سماعتی حسیت کا بچہ والا حصہ باقاعدہ بیدار رہتا ہے۔ اس کے مقابل میں اس کا باقی ذہن باقاعدہ بے حسی میں مبتلا ہوتا ہے بچہ والا شعبہ کل شعور سے علیحدہ تو ہو جاتا ہے، لیکن اگر ضرورت ہوتی ہے تو کل کو بیدار کر سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ ڈیکارٹ اور لاک کے مابین اس امر کے متعلق جو نزاع ہے، کہ آیا ذہن کبھی سوتا ہے، آج بھی اسی طرح حل سے کوسوں دور ہے، جس طرح سے پہلے تھا۔ اولیاتی نظریہ جو ہ کی بنا پر لاک کا یہ خیال کہ فکر و احساس کبھی کلیتہً محو ہو جاسکتے ہیں زیادہ قریب قیاس معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح غد و درو بات، خارج کرنا اور عضلات منقبض ہونا ذرا دیر کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اسی طرح قشر سے داغی کو بھی کبھی کبھی امواج ارتعاشی کا اثر قبول کرنا چھوڑ دینا چاہئے۔ اور اس کے کم از کم فعل کے ساتھ کم از کم شعور ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ظواہر کس قدر پر فریب ہوتے ہیں اور یہ تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے کہ شعور کا ایک حصہ اور معمول سے اپنا تعلق منقطع کر کے باقی رہ سکتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ نتیجہ نکالنے سے احتراز کیا جائے۔ کچھ عرصہ کے بعد حکمت اس سوال کا پھر اس سے بہتر جواب دے سکے گی، جیسا کہ ہم اب دے سکتے ہیں۔

اب ان علاقے سے بحث کرتے ہیں جو شعور کو مکان کے ساتھ ہیں؛ شعور اور مکان کے علاقے

تاریخ فلسفہ میں یہ مسئلہ مقام روح کے نام سے مشہور ہے اس کے اوپر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر ہم اس پر مختصر بحث کرینگے۔ ہر شے کا انحصار اس پر ہوتا ہے، کہ ہم روح کا کیسا انتقال کرتے ہیں۔ یعنی ایک مستہ شے کی حیثیت سے نقل کرتے ہیں یا غیر مستہ شے کی حیثیت سے۔ اگر ہم اس کو مستہ خیال کرتے ہیں تو اس کا ایک مقام بھی ہوگا۔ اگر غیر مستہ خیال کرتے ہیں تو ممکن ہے اس کا کوئی مقام نہ ہو۔ اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ

اس وقت بھی ایک طرح کی وضع رکھ سکتی ہے۔ اس امکان کے متعلق بہت کچھ سوشکافیاں ہوتی ہیں کہ ایک غیر ممتد شے باوجود غیر ممتد ہونے کے محفوظ رہے سے امتداد کے اندر ہو، ہم کو موجودگی کی اقسام میں امتیاز کرنا چاہیے، ایک حد تک ہمارا شعور ہر ایسی شے کے لئے موجود ہوتا ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ جب یونیس کا اوزاک کرتا ہوں، تو اس کے لئے واقعی طور پر موجود ہوتا ہوں۔ مگر میں حرکتیاتی طور پر وہاں موجود نہیں ہوتا، میں نتائج پیدا نہیں کرتا۔ مگر اپنے دماغ کے لئے میں حرکتیاتی طور پر موجود ہوں کیونکہ میرے افکار و محسوسات اس کے اعمال پر رد عمل کیے ہیں۔ پس اگر مقام ذہن اس مقام کے علاوہ اور کچھ ہو، جس سے اس کا قریبی حرکتیاتی تعلق ہوتا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مقام قشر دماغ کے آس پاس ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ ڈیکارٹ اپنی غیر ممتد روح کو غدہ صنوبری کے آس پاس موجود خیال کرتا ہے۔ بعض کا خیال ہے مثلاً ابتدائی زمانہ میں لوٹز اور ڈبلیو واکلین کا کہ اس کا مقام دماغ کے تشریحی عناصر کے بلے شکل رجم میں ہونا چاہیے، جہاں سے کہ غامضی متوجہات گذر سکیں اور ترکیب پاسکیں۔ مدرسی نظریہ یہ ہے کہ روح مجموعی طور پر کل جسم اور اس کے ہر حصہ میں ہوتی ہے۔ اس طرح اس کے موجود ہونے کی وجہ اس کی غیر ممتد نوعیت اور اس کی رادگی ہے۔ دو ممتد چیزیں مکان میں ایک دوسرے کے اسی طرح مطابق ہو سکتی ہیں کہ ان کا ایک جزو دوسرے کے مطابق ہو گا۔ مگر روح اس طرح سے مطابق نہیں ہے کیونکہ اس کے اجزا نہیں ہیں۔ سبر ولیم علیٹن اور پروفیسر لوڈین کچھ اسی قسم کے نظریہ کی حمایت کرتے ہیں۔ الی ایچ فٹسے ایلر سی اور امپکن فلاسفہ میں مقرر ہے اسی والٹر روح کو ایک جگہ گھیرنے والا اصول بتاتے ہیں۔ فٹسے اس کو جسم داخلی کہتا ہے۔ ایلر سی اسکو غیر کثراتی سیال سے تشبیہ دیتا ہے۔ یہ نظریے ہیں زمانہ حال کے توحیدی نظریے یا دولا تے ہیں، اور ہم کو ان زمانوں کی طرف لوٹا دیتے جاتے ہیں جبہ روح حامل شعور ہونے حیثیت سے اسی طرح ممیز نہ تھی، جس طرح سے کہ یہ اب اس حیاتی اصول سے ممیز کر لی گئی ہے، جس سے جسم کا نشو و نما ہوتا ہے۔ فلاطون



نے سر سینے اور شکم کو بالترتیب غیر فانی عقل، شجاعت اور اشتہاؤں کا مقام بتایا تھا۔ ارسطو کے نزدیک قلب شعور کا مرکز اصلی ہے۔ بعض مصنفین کے یہاں ہم خون دماغ پھیپھڑوں جگر گردوں کو روح یا اس کے ایک جزو کا مقام دیکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر اصول متفکر ممتد ہے، تو ہم نہ تو اس کی شکل سے واقف ہیں اور نہ اس کے مقام سے۔ اور اگر یہ غیر ممتد ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنا ہی لغو ہے، کہ اس کے مکانی علاقے ہوتے ہیں۔ آئندہ جگر معلوم ہو گا کہ مکانی علاقے محسوس چیزیں ہوتے ہیں۔ جن اشیاء کے باہمی وضع و مقام کے علاقے ہو سکتے ہیں، ان کا احساس ایک ہی مکان میں ہوتا ہے۔ ایسی شے جس کا ادراک ہی نہ ہوتا ہو جیسی کہ غیر ممتد روح ہے معروضات ادراک کا موجود نہیں ہو سکتی۔ اس سے اور اشیاء کی جانب خطوط کا احساس نہیں ہو سکتا۔ یکسی مکانی وقفہ کا انجام نہیں بن سکتی۔ اس لئے اس سے کسی طرح سے بھی وضع و مقام منسوب نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاقے مکانی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو (جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں) قطعاً وقوفی یا حرکتی ہونا چاہئیں۔ جس حد تک یہ حرکتی ہیں، روح کے موجود ہونے کا ذکر کرنا ہی محض استغاری ہو گا۔ جلدیں کا یہ نظریہ کہ روح کل جسم کے لئے موجود ہوتی ہے، بہر حال غلط ہے۔ کیونکہ وقوفی طور پر اس کی موجودگی جسم سے بہت دور تک ممتد ہوتی ہے، اور حرکتی طور پر دماغ سے ماورا اس کا وجود نہیں ہے۔

ذہن کے علاقے دیگر | یہ علاقے یا تو دیگر اذہان کے ساتھ ہوتے ہیں  
اشیاء کے ساتھ | یا مادی اشیاء کے ساتھ۔ مادی اشیاء یا تو خود ذہن

کا دماغ ہوتی ہیں یا پھر اور چیزیں ہوتی ہیں۔ ذہن کے خود اپنے دماغ کے ساتھ جو علاقے ہوتے ہیں وہ بالکل عجیب و غریب اور بالکل پراسرار ہوتے ہیں۔ ان پر ہم نے گذشتہ دو باب میں بحث کی تھی اور اس پر ہم کچھ اور اضافہ نہیں کر سکتے۔

ذہن کے تعلقات دوسری اشیاء کے ساتھ جہاں تک کہ ہم جانتے ہیں

محض دوقنی و جذبی ہوتے ہیں یہ انکو جانتا ہے یا داخلی طور پر ان کو قبول کرتا یا روک دیتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ اس کو کوئی اور تعلق نہیں ہوتا۔ جب یہ ان پر عمل کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو یہ صرف اپنے جسم کے واسطے سے عمل کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں، بلکہ جسم ان پر عمل کرتا ہے۔ یہی اس وقت ہوتا ہے، جب اور چیزیں اس پر عمل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ براہ راست جو کچھ یہ کر سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اشیا کو جانے، غلط سمجھنے، یا نظر انداز کر دے، اور یہ معلوم کرے کہ یہ اس طرح پر اس تلخی کا باعث ہوتی ہیں۔ یا دوسری طرح پر۔

اب جاننے کا تعلق دنیا میں سب سے زیادہ پراسرار شے ہے۔ اگر ہم یہ پوچھیں کہ ایک شے دوسری کو کیونکر جان سکتی ہے تو ہم نظم یہ دوقن اور مابعد الطبیعیات کے قلب میں در آتے ہیں۔ نفسیاتی اس امر پر اس قدر حیرت کے ساتھ غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے سامنے ایک عالم باتا ہے، اس کے متعلق وہ اس کے علاوہ اور کوئی یقین نہیں کر سکتا کہ وہ جانتا ہے اور وہ اسی دنیا کے متعلق اپنے یا دوسروں کے افکار ماضیہ کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس پر وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ اور خیالات بھی اس کو اپنے طریق پر جانتے ہیں۔ جس طرح کہ وہ اپنے اسکو طریق پر جانتا ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے لئے علم ایک انتہائی علاقہ بن جاتا ہے، خواہ اس کی توجیہ ہو یا نہ ہو، جس طرح سے کہ فرق یا مشابہت ہے، جس کی کوئی شخص توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

اگر ہمارا موضوع بحث افراد کے حقیقی اذعان کے بجائے ذہن مطلق ہوتا تو ہم یہ نہ بتا سکتے کہ یہ ذہن جاننے کا فعل رکھتا ہے یا نہیں۔ دجانتا اس معنی میں جس میں کہ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے (مکن ہے ہم اس کے خیالات کے چہرے سے واقف ہو جائے، مگر چونکہ اس سے خارج ہمارے پاس مقابلہ و موازنہ کر نیکیے لئے حقائق ہوتے، کیونکہ اگر ہمارے پاس ایسے حقائق ہوتے تو ذہن مطلق نہ ہوتا) اس لئے ہم ان پر تنقید نہ کر سکتے، اور ہم ان کو صحیح و غلط نہ کہہ سکتے ہم ان کو محض افکار کہتے نہ کہ ذہن مطلق کا علم۔ لیکن محدود اذعان پر مختلف طور پر حکم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ ان اشیا کے موجود بالذات ہو یا نہ ہو جن کا یہ خیال کرتے ہیں، خود نفسیاتی ضامن ہو سکتا

ہے۔ وہ جانتا ہے، کہ یہ اذہان زیر بحث کے اندر، اور ان سے خارج دونوں میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ جانتا ہے کہ آیا ذہن خیال کرتا ہے، یا جانتا ہے یا محض خیال کرتا ہے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا علم ایک ایسے حادثہ وجود کا ہوتا ہے جس سے غلطی سرزد ہوسکتی ہے، مگر اس کے حالات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کی بنا پر اس پر غلطی کا شبہ کیا جاسکے؟

اب یہ کہ نفسیاتی کونسی جانچ سے اس امر کا پتہ لگاتا ہے، کہ جس شے کا وہ مطالعہ کرتا ہے، وہ علم کا ایک ٹکڑا ہے، یا محض ایک ذہنی واقعہ ہے، جس کا خارج میں کسی شے سے تعلق نہیں ہے؟

وہ انھیں جانچ کے طریقوں سے کام لیتا ہے، جن کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ اگر ذہن کی حالت کسی خاص حقیقت کے متعلق خود اس کے تصور سے مشابہ ہو، یا اس کے مشابہ نہ ہو، مگر اسے آلات جسمانی کے ذریعہ عمل کرنے سے یہ معلوم ہو، کہ یہ اس حقیقت کے مطابق ہے، یا اگر ایسا بھی ہوتا ہو، کہ یہ کسی دوسری حقیقت کے مشابہ ہو، اور کسی ایسی حقیقت پر عمل کرتی ہو، جو پہلی حقیقت کو ظاہر کرتی ہو، یا اس تک ایجابی ہو، یا اس تک اس کا اختتام ہونا ہو، تو ان تینوں حالتوں میں سے ہر حالت میں نفسیاتی اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس ذہنی حالت کو اس حقیقت کا یہ لحاظ اس نوعیت اور حقیقت کے جو اسی کی عالم میں ہے، براہ راست یا بعید ہی طور پر، وضاحت سے یا مبہم طور پر صحیح یا غلط طور پر وقف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر جس ذہنی حالت کی جانچ کی جا رہی ہے، وہ ان حقائق میں سے جن سے کہ نفسیاتی واقعہ ہے نہ تو کسی سے مشابہ ہے، نہ عمل کرتی ہے تو وہ اس کو خالص ذہنی حالت کہتا ہے۔ جس کے اندر کوئی وقوفی قیمت نہیں ہوتی۔ مگر جن سے کہ اگر یہ ایسی حقیقت یا مجموعہ حقائق سے مشابہ ہو، جن کو یہ جانتی ہے، مگر جن پر عمل کرنے سے قاصر رہتی ہے، یا جن کے اندر یہ ایسی جسمانی حرکات پیدا کرنے کے تیز پیدا نہیں کرسکتی، جن کو نفسیاتی دیکھتا ہو، تو ممکن ہے نفسیاتی بھی ہماری سب کی طرح مذہب رہے۔ مثلاً فرض کر دیہ ذہنی حالت موضوع کے اندر

سوتے وقت ہوتی ہے، فرض کرو وہ کسی شخص کو خواب میں مردہ دیکھتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ شخص مر جاتا ہے، کیا ایسی حالت میں خواب محض اتفاقی امر ہے، یا فی الحقیقت اس شخص کی موت کا وقوع ہے؟ اس قسم کے حیرت انگیز و پیچیدہ واقعات نفسی تحقیق کی سوسائیاں جمع کر رہی ہیں اور ان کی نہایت معقول طریق پر توجیہ کی کوشش کر رہی ہیں۔

اگر خواب ایسا ہو جو موضوع کو اپنی زندگی میں صرف اسی وقت نظر آیا ہو، اگر خواب میں موت کا سیاق بہت سے امور میں موت سے مختلف ہو اور اگر خواب میں موت کے متعلق کسی فعل کا موجب نہ ہو، تو بلاشبہ ہم اس کو ایک عجیب اتفاق کہیں گے۔ اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن اگر خواب کی موت ایک طویل سیاق رکھتی ہو، اور ہر بات میں اس کے مطابق ہو، جو حقیقی موت میں واقع ہوا، یا اگر موضوع کو اکثر اس قسم کے خواب نظر آیا کرتے ہوں اور سب مساوی طور پر صحیح ہوتے ہوں، یا اگر بیداری پر اس کو اس طرح عمل کرنے کی عادت ہو، کہ گویا جو خواب میں اس نے دیکھا، وہ صحیح تھا تا کہ اپنے پاس پڑوس کے لوگوں سے وہ آگے بڑھ جائے، تو ہم سب کو غالباً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے اندر پر اسرار داخلی قوت ہے اور وہ خواب میں نامعلوم طور پر آنے والے حقائق سے واقف ہو جا یا کرتا ہے، یا لفظ اتفاق کا اس کے متعلق ہم اطلاق نہ کر سکیں گے۔ اور اگر کسی کو کچھ شک بھی ہو، تو اس وقت جاتا رہے گا، جب یہ معلوم ہو گا کہ خواب میں سے وہ حقیقت کے اندر مداخلت کرنے کی قوت رکھتا تھا، اور واقعات کا رخ بدل دیا کرتا تھا۔ کم از کم اس وقت یہ بات یقین ہوگی، کہ وہ اور نفسیاتی ایک ہی چیز سے بحث کر رہے ہیں۔ اس قسم کے امتحانات سے ہم جان سکتے ہیں، کہ ہمارے انبائے جنس کے اور ہمارے اذھان ایک ہی خارجی عالم کو جانتے ہیں۔

آئندہ ہلکے نفسیاتی کا انداز بیان و قوف کے متعلق اس قدر اہم ہو گا، کہ ہم اس کو اس وقت تک نہ چھوڑینگے، جب تک اس کی کامل وضاحت نہ ہو جائیگی۔ یہ کامل ثبوت یہ ہے۔ یہ وہ چیزوں کو فرض کرتا ہے۔ ذہن عالم اور شے معلوم، اور ان کو ناقابل تحلیل خیال کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی خود سے

خارج نہیں ہوتا اور نہ دوسرے کے اندر مخلوط ہوتا ہے، نہ کسی طرح سے ایک دوسرا  
 بنجاتا ہے، اور نہ دوسرے کو بناتا ہے۔ یہ ایک مشترک دنیا میں ایک دوسرے  
 کے آمنے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک صرف اپنے دوسرے رخ کو جانتا  
 ہے، یا اسے جانا جاتا ہے۔ اس عجیب و غریب علاقے کا اظہار اس سے ادنیٰ  
 اصطلاحوں میں نہیں ہو سکتا، نہ اس کا ایسے نام میں ترجمہ ہو سکتا ہے، جو نسبتاً زیادہ  
 آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکے۔ شے کسی نہ کسی قسم کا اشارہ ذہن کے دماغ کو ضرور  
 کرتی ہوگی۔ ورنہ تو دوقف عالم وجود میں نہیں آ سکتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ دماغ  
 کے باہر محض ایک شے کا وجود ہونا اس کے لئے کافی نہیں کہ ہم کو اس کا دوقف  
 ہو۔ اس کا دماغ کو کسی نہ کسی طرح سے متاثر کرنا، جاننے کے لئے لازمی ہے لیکن  
 جب دماغ متاثر ہو جاتا ہے، تو علم ایسی چیزوں سے بنتا ہے، جو محض دماغ ہی کے  
 اندر تیار ہوتی ہیں۔ شے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا خواہ اس کا دوقف ہو یا  
 نہ ہو۔ اور جب دوقف ہو جاتا ہے، تو علم باقی رہتا ہے، شے کا جو بھی حشر ہو جائے  
 قدیم زمانہ کے ارباب فکر اور موجودہ زمانے کے وہ لوگ جن کو غور و فکر  
 کی عادت ہے علم کی یہ توجیہ کرتے ہیں، کہ خارج سے کوئی شے ذہن میں داخل  
 ہوتی، اور ذہن کم از کم جہاں تک اس کے حسی تاثرات کا تعلق ہے، محض  
 انفعالی رہتا ہے۔ لیکن محض حسی ارتسام کے اندر بھی داخلی عمل کی بنا پر معدوم  
 دو گونہ ہو جاتا ہے۔ پروفیسر لووین کی تحریر کی مطابقت اس امر پر غور کر دو کہ دو آدمی  
 جب باتیں کرتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کی ذہنی کیفیت سے  
 واقف ہو جاتا ہے،

”کوئی خیال ایک شخص کے ذہن سے نکل کر دوسرے کے ذہن میں داخل  
 نہیں ہو جاتا۔ ادنیٰ ترین ذہن یہ جانتا ہے کہ یہ محض استعارہ ہے۔ دوسرے کے  
 خیالات کا ادراک کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ ہم اس کے خیالات اپنے  
 ذہن میں پیدا کریں۔ یہ خیال واقف ہمارا ہوتا ہے، اور اس کی پیدائش کے محض ہم  
 ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ دوسرے کی وجہ سے ہم میں پیدا ہوا تھا۔  
 اگر یہ اس کے اندر پیدا ہوا ہوتا، تو بہت ہی ممکن تھا کہ یہ ہم کو بھی نہ ہوتا۔ مگر

دوسرے نے کیا کام انجام دیا ہے۔ یہ ایک بالکل پر اسرار طریق پر متکلم علامت کا ایک ایسا سلسلہ پیدا کر سکتا ہے، جو خیال سے قطعاً مختلف ہوتی ہیں، اور جو اسی پر اسرار طریق کی بنا پر سامع پر یہ حیثیت مہیات عمل کرتی ہیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے اندر اس کے مطابق ذہنی حالت پیدا کر سکتا ہے۔ متکلم کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ خاص مہیات سے کام لیتا ہے۔ سامع کا کام یہ ہوتا ہے، کہ اس کا ذہن فوراً مہیج پر داخل کر دے۔ محدود اذعان میں جو کچھ ربط و ضبط ہوتا ہے، وہ اس قسم کا ہوتا ہے غالباً اس نتیجہ سے کوئی صاحب فکر انکار نہ کرے گا لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو بات دوسرے کے خیال کے ادراک کے متعلق صحیح ہے، وہ عموماً خارجی دنیا کے ادراک کے متعلق بھی صحیح ہے، تو اکثر اشخاص اس پر اعتراض کرینگے اور بہت سے اس کا قطعاً انکار کر دیں گے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی صورت بھی نہیں ہے، کہ کائنات کا ادراک کرنے کے لئے جس اس کو خیال کے اندر تعمیر کرنا چاہئے۔ اور ہمارا علم کائنات کے متعلق محض ذہن کی داخلی فطرت کا اظہار ہے۔ ذہن کو ایک موم کا قوس کہہ کر اور اشیا کے متعلق بہت کچھ بصیرت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ اس وقت تک ہم یہ دریافت نہیں کرتے، کہ یہ منہ قوس کہاں ہے۔ اور اشیا اس پر کیونکر ثبت ہوتی ہیں اور اگر یہ ثبت بھی ہوتی ہیں تو اور کی فعل کی کیونکر توجیہ ہوگی جس وادراک کے فوری مقدمات دماغ کے اندر عصبی تغیرات کے سلسل میں۔ خارجی عالم کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف ان عصبی تغیرات کی بنا پر معلوم ہوتا ہے لیکن ان اشیا سے بالکل مختلف ہونے پر جس کو ان کے اسباب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ہم ذہن کو اس طرح سے روشنی کے اندر فرض کر سکیں، اور اس کو اشیا کے ساتھ بلا واسطہ تماس خیال کر سکیں تو کم از کم تجیل کو تو تسلی ہو جائیگی۔ لیکن جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ جھمکے کی تار یک کو کھڑی میں تماس ہوتا ہے، اور ان اشیا کے ساتھ نہیں جن کا ادراک ہوتا ہے، بلکہ عصبی تغیرات کے ایک سلسلہ کے ساتھ جن کے متعلق اس کو کچھ علم نہیں ہوتا، تو دلچسپ ہے کہ ہم مقصود سے کوسوں دور ہوتے ہیں، تصویروں اور ارتساموں وغیرہ کے متعلق تمام گفتگو ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام شرائط موجود نہیں ہیں، جو ایسے استعاروں

کو باسنی کر سکتی ہیں۔ یہ امر بھی واضح نہیں ہے کہ ہم کبھی تاریکی سے ٹھنک کر عالم نور و حقیقت میں آسکیں گے۔ ہم طبیعیات اور جو اس پر کامل اعتقاد رکھے گفتگو شروع کرتے ہیں اور فوراً خارجی شے سے علحدہ ہو کر عصبی بجھوں بہلیاں میں گرفتار ہو جاتے ہیں، جہاں یہ عصبی تغیرات کی آگڑ بڑ سے بالکل پس پشت جا پڑتی ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی سے مشابہ نہیں ہوتے۔ آخر کار ہم جھجھ کی تاریک کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں۔ شے تو قطعاً غائب ہو جاتی ہے، اور علم نمودار نہیں ہوتا۔ انتہائی حقیقت کے مطابق عصبی علامات کل خارجی عام کے علم کا خام مادہ ہوتی ہیں۔ مگر ان علامات سے تجاؤز کر کے خارجی عالم کے علم تک پہنچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس میں ایک ترجمان رکھیں، جو ان علامات کی ان کے خارجی معنی میں ترجمانی کرے۔ مگر اس ترجمان کے اندر خود کائنات کے معنی بھی مضمر ہونے چاہئیں اور یہ علامات درحقیقت محض نتیجہات ہیں، جن کی بنا پر ذہن خود کو ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ اس امر پر سب کو اتفاق ہے کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ انھیں علامات کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اس سے زیادہ کبھی قریب نہیں ہو سکتا ہے، جتنا کہ یہ اس کو قریب کرتی ہیں۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اصول ترجمانی خود ذہن کے اندر ہو گا اور یہ کہ نتیجہ تعمیر دراصل خود ذہن کی فطرت اصلی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر قسم کا رد عمل ایسا ہوتا ہے کہ اس سے رد عمل کرنے والے فاعل کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور علم بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ یہ واقعہ ہمارے لئے یا تو اس کو لازمی کر دیتا ہے کہ یا تو ہم قوانین اور نوعیت فکر اور قوانین اور نوعیت اشیاء میں ہم سے ہمنوائی مانیں یا یہ تسلیم کریں کہ معدومات ادراک، یعنی کائنات ظاہری محض منظر ہی ہیں کیونکہ یہ محض وہ طریقہ ہیں جس سے کہ ذہن اپنی حسوں کی بنیاد پر رد عمل کرتا ہے۔“

لہذا موضوع و معدوم کی تثویت اور مقررہ ہمنوائی ایسی شے ہے جس کو اس قسم کا نفسیاتی لازمی طور پر تسلیم کر بیگا۔ ایک ایسے شخص کی طرح سے جس کو مابعد الطبیعیاتی ہونے کا بھی حق ہوتا ہے، وہ کسی قسم کے ومدتی فلسفہ کا بھی قائل ہو۔ مجھے امید ہے کہ یہ نکتہ اب واضح ہو گیا ہے اور اب ہم جزئیات کے بعض امتیازات

کو بیان کرتے ہیں؛  
دو قسم کے علم ہیں۔ جن میں عملی طور پر اجمالاً امتیاز ہو سکتا ہے۔ ان کو ہم  
علم و فوف اور علم کہہ سکتے ہیں۔ اکثر زبانیں اس امتیاز کو ظاہر کرتی ہیں چنانچہ  
یونانی لاطینی جرمن ڈانسیسی چاروں زبانوں کی واقفیت اور علم کے لئے علیحدہ علیحدہ  
لفظ ہیں بہت سے ایسے اشخاص اور چیزوں سے واقف ہوں جن کے متعلق مجھے  
کم علم ہے۔ میں ان کے متعلق صرف اس قدر جانتا ہوں کہ میں نے انکو کہاں  
دیکھا تھا میں جب نیلے رنگ کو دیکھتا ہوں تو اسکا مجھے علم ہوتا ہے، اور جب ناشیاتی کو کھتا ہوں  
ہوں تو اسکی خوشبو کو جانتا ہوں۔ میں جب انگلی کو بقدر ایک اینج حرکت دیتا ہوں تو اسکو ہچاٹتا  
ہوں کہ یہ ایک اینج کے فاصلہ پر ہے۔ اور ایک سیکنڈ کو بھی جانتا ہوں جب مجھے اسکے گزرنے  
کا احساس ہوتا ہے۔ جب میں توجہ کو کشش کرتا ہوں تو میں اسکو جانتا ہوں۔  
دوجیزوں کے فرق پر جب میں توجہ کرتا ہوں تو اس کو پہچان لیتا ہوں۔ لیکن  
ان واقعات کی داخلی نوعیت کے متعلق میں سمجھ نہیں کہہ سکتا۔ میں ایسے شخص کو  
ان سے واقف نہیں کر سکتا جس نے ان کو دیکھا نہ ہو۔ میں ان کو بیان نہیں  
کر سکتا۔ میں ایک اندھے کو یہ قیاس نہیں کر سکتا کہ نیلا رنگ کیسا ہے۔ میں  
بچے کو قیاس کی تعریف کر کے بھیج نہیں سکتا ہے کہ یہ کیا فلفلی سی کو یہ نہیں سمجھا سکتا، کہ کس  
اعتبار سے فاصلہ جو کچھ کہ فاصلہ ہے وہی ہے۔ اور اس میں اور دوسری قسم کے  
علاقے کی صورت میں فرق ہے زیادہ سے زیادہ میں اپنے دوستوں سے یہ  
کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر جاؤ بعض طریقوں پر عمل کرو، غالباً ان اشیا  
کا تذکرہ ہو جائیگا۔ دنیا کے تمام ابتدائی اعیان اس کی بلند ترین اجناس، ذہن  
اور مادے کے سادہ اوصاف مع ان علاقے کی اشکال کے جو ان کے باہر ہوتے  
ہیں، ان کا یا تو ہم کو علم ہی نہیں ہوتا، یا ان کے متعلق ایسی ہی مبہم واقفیت  
ہوتی ہے کہ ان کا علم نہیں ہوتا۔ جو ذہن گفتگو پر قدرت رکھتے ہیں، ان میں اس  
میں شک نہیں کہ ہر شے کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اشیا کا کم از کم  
مختلف ہو سکتا ہے۔ اور ان کے ظہور کے اوقات بیان کئے جاسکتے ہیں  
نثر عام طور پر جس قدر ہم تحلیل کرتے ہیں، اسی قدر کم علاقے کا ہم کو ادراک ہوتا



ہے جس قدر ہیکو اسکے متعلق علم کم ہوتا ہے، اتنی ہی ہماری واقفیت شناسائی کی قسم کی ہوتی ہے لہذا یہ دو قسم کا علم جس سے ذہن انسانی کام لیتا ہے، عملی طور پر اضافی حد و پس یعنی ایک شے کے متعلق ایک ہی خیال کو نسبتہ ایک سادہ خیال کے مقابلہ میں علم کہا جاتا ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح و بین خیال کے مقابلہ میں واقفیت کہا جاتا ہے۔

قواعد انسانی کے جملہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا فاعل یا مبتدا معروض و قوف کے بجائے ہوتا ہے، اور باقی جملہ یا خبر اس کے متعلق کچھ بتاتا ہے۔ جب مبتدا کا نام سنتے ہیں تو ممکن ہے ہم اس کے متعلق بہت کچھ واقف ہوں ممکن ہے اس کے نام میں بہت سے نقصانات ہوں لیکن خواہ ہم کم واقف ہوں، یا زیادہ، لیکن جب جملہ تمام ہو جاتا ہے، تو ہم اور زیادہ واقف ہو جاتے ہیں۔ ہم جب چاہتے ہیں اپنی توجہ کو منتشر کر کے، اور مدہوشی کی طرح غلامیں گھور کر ایک شے کے متعلق اپنے علم کو واقفیت تک محدود کر سکتے ہیں اور علم تک بھی بلند ہو سکتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ جو اس کو مجتمع کر کے متوجہ ہوں، اور تحلیل و فکر سے کام لیں۔ جس شے سے ہم محض واقف ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے اذہان کے سامنے ہوتی ہے، ہم کو اس کا یا اسکے تصور کا قوف ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے متعلق علم ہوتا ہے، تو ہم کو محض قوف سے کچھ زیادہ کا شعور ہوتا ہے۔ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہم اس کے علائق پر غور کر رہے ہیں، اس کو ایک قسم کا موضوع فکر بنا رکھا ہے، اور اس کے اوپر اپنے فکر کے ذریعہ سے عمل کر رہے ہیں۔ اس تقابل کو احساس و فکر کے الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں۔ احساسات کے ذریعہ ہم اشیاء سے واقف ہونے ہیں مگر ان کے متعلق علم ہم کو صرف انکار کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ احساسات و قوف کا جو ثبوت اور نقطہ آغاز ہیں۔ فکر اس کا پورا اتیار شدہ درخت ہے۔ قل مبتدا، اقل خارجی موجودگی، کم از کم حقیقت معلومہ علم کی ابتدا محض ان کو ایسے نام سے موسوم کرنا چاہئے، جو کم از کم واقفیت کو ظاہر کرتا ہو۔ اس قسم کے لفظ، دیکھو! وہاں ایہ، وہ وغیرہ ہو سکتے ہیں۔ باب ۱۲ میں ہم اس اختیار

کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے جو محض ذہنی احضار یا احساس تھے اور اس کے اوپر غور و فکر کرنے کے باہر ہے۔  
 ذہنی حالتیں جن کو معمولاً احساسات کیا جاتا ہے، وہ دراصل جذبے اور حسیں ہوتی ہیں، جو ہم کو جلد عضلہ آنکھ کان ناک حلق وغیرہ سے ہوتی ہیں۔ معمولی محاورے کے مطابق جن کو افکار کہا جاتا ہے وہ تعلقات و احکام ہوتے ہیں۔ جب خصوصیت کے ساتھ ہم ان ذہنی حالتوں سے بحث کریں گے تو ہم کو ان میں سے ہر ایک کے وقوفی عمل اور قیمت کے متعلق بھی کچھ کہنا ہو گا۔  
 غالباً اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب ہو گا، کہ ہم کو جو اس کے ذریعہ جسم کی حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذہنی حالت کے متعلق ہم کو محض عقلی علم ہوتا ہے۔ خود اپنے ذہن کی سابقہ حالتوں کا خاص طور پر وقوف ہوتا ہے۔ یہ معروف و مشہور حافطہ ہوتی ہیں، اور ان میں ایک قسم کی گرمی اور قربت معلوم ہوتی ہے، جو ان کے اور اشک کو فکر کی نسبت حس سے زیادہ مشابہ کر دیتی ہے۔



## باب (۹)

(۹)

### چشمہ فکر

اب ہم ذہن کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اکثر کتابوں میں اس کا آغاز حس سے کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ سادہ ترین حالتیں ہوتی ہیں اور ہر اعلیٰ حالت کو اس سے متصل کی ادنیٰ حالت سے ترکیبی طور پر تعمیر کیا جاتا ہے مگر اس کے معنی تجرئی طریق تحقیق کے خیر باد کہہ بیٹے کے ہیں۔ کسی شخص کو کبھی مجبور و سادہ حس نہیں ہوتی۔ پیدائش کے دن سے لیکر شعور کے معروضات و علاقہ کی تعداد اور پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے اور جن کو ہم سادہ حس کہتے ہیں وہ امتیازی توجہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ جس کو اکثر اوقات نہایت شدت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ آغاز نفسیات میں ایسے معروضات کے مان لینے سے جو بظاہر معمولی و بے ضرر معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے اندر کچھ نقص ہوتا ہے کیا کچھ تباہی برپا ہوتی ہے۔ ان کے نتائج بعد میں ترقی کر جاتے ہیں اور پھر ان کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کل فن کی بافت میں آ جاتے ہیں۔ یہ خیال کہ چونکہ حسی سادہ ترین اشیاء ہیں اس لیے نفسیات کو ان سے شروع کرنا چاہیے اسی قسم کے معروضات کی ایک مثال ہے نفسیاتی شروع میں جس چیز کو مسلم مان سکتا ہے وہ خود خیال کرنے یا فکر کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کو نیکر پہلے

تحلیل کی جائے اگر اس پر حسیں فکر کے عناصر معلوم ہوں تو ہم ان کے شروع سے عناصر ان لینے کے مقابلہ میں کچھ حصارہ میں نہ رہینگے ؟  
متعلین نفسیات کی حیثیت سے پہلی حقیقت جو ہم کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے ، وہ یہ ہے کہ کسی یا کسی قسم کا فکر جاری رہتا ہے ، میں یہاں لفظ فکر اس معنی میں استعمال کر رہا ہوں ، جس معنی میں صفحہ ۸۶ پر استعمال کیا گیا تھا یعنی بلا امتیاز ہر قسم کے شعور کے لئے ۔ اگر ہم انگریزی میں جسطرح یہ کہتے ہیں (It rains) (یعنی بارش ہو رہی ہے) یہ بھی کہہ سکتے کہ (It thinks) (یعنی فکر ہو رہا ہے) تو ہم اس حقیقت کو سب سے زیادہ سادگی کے ساتھ بیان کر سکتے اور اس میں مفروضہ کو کم از کم دخل ہوتا ۔ چونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے اس لئے ہم کہتے ہیں (thought goes on) یعنی فکر جاری رہتا ہے ؟

فکر کی پانچ خصوصیات ایکس طرح جاری رہتا ہے ؟ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں اس کے عمل کی پانچ خصوصیات نظر آتی ہیں ان خصوصیات

- پر اس باب میں بحث ہوگی ؟
- (۱) ہر فکر کسی یا کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے ؟
  - (۲) ہر شعور شخصی میں فکر ہمیشہ متغیر رہتا ہے ؟
  - (۳) ہر شخصی شعور میں فکر محسوس طور پر مسلسل معلوم ہوتا ہے ؟
  - (۴) یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علیحدہ و مستقل معروضات سے بحث کرتا ہے ؟

(۵) یہ ان معروضات کے بعض حصوں کو چھوڑ کر بعض سے دلچسپی رکھتا ہے ۔ یہ بعض کو لیتا ہے اور بعض کو چھوڑتا ہے مختصر یہ کہ ان کے مابین ہر وقت انتخاب کرتا رہتا ہے ؟

ان پانچ خصوصیات سے یکے بعد دیگرے بحث کرتے وقت ہر کو راغب اپنی اصطلاحات کے گونجیدہ حار میں غوطہ لگانا ہوگا ، اور ہم ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کریں گے ، جن کی تعریف پوری طرح پر کتاب کے آئندہ ابواب ہی میں ہو سکے گی ، لیکن معمولی طور پر ان اصطلاحوں کے معنی ہر شخص سمجھتا ہے ۔ اور یہاں ہم انکو معمولی

طور پر استعمال کرینگے۔ یہ باب مصور کے پیچھے خاک کی طرح سے ہے، جس کے اندر کسی قسم کی باریکی نہیں ہے؛  
(۱) فکر شخصی ہوتا ہے؛

جب میں کہتا ہوں کہ ہر خیال کسی شعور شخصی کا جزو ہوتا ہے، تو اس میں شعور شخصی قابل غور لفظ ہے۔ اس کے معنی ہم کو اس وقت تک معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ہم سے کوئی اس کی تعریف کی فرمائش نہ کرے۔ لیکن اس کی تعریف کرنا نہایت دشوار فلسفی کام ہے، اس کی ہم آئندہ باب میں کوشش کریں گے۔ یہاں تو مبادی کے طور پر کچھ تھوڑا سا تذکرہ کافی ہو گا؛

اس کمرے میں فرض کرو اس درس گاہ کے کمرے بہت سے افکار ہیں کچھ متعارف ہیں اور کچھ میرے ہیں۔ ان میں سے بعض ایک دوسرے کے مطابق ہیں، اور بعض نہیں ہیں۔ یہ اسی طرح مستقل اور علیحدہ علیحدہ بھی نہیں، جس طرح سے مربوط نہیں ہیں۔ یہ نہ تو علیحدہ و مستقل ہیں اور نہ مربوط ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی علیحدہ نہیں ہے۔ بلکہ ہر شخص کے خیال کا بعض اور خیالات سے تعلق ہے۔ اور ان کے علاوہ اور کسی سے نہیں۔ میرا خیال میرے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے اور متعارف خیال متعارف سے اور خیالات سے تعلق رکھتا ہے، اب یہ امر کہ آیا کمرے میں کوئی ایسا خیال ہے، جو کسی شخص کا ہو، اس کی تحقیق کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں یہ کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے، کہ یہ کیسا ہوتا ہے۔ لہذا جن شعوری حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں، وہ شخصی شعوروں اور ان ذوات حقیقی من و شما کی ہوتی ہیں؛

ان میں ہر ایک ذہن اپنے افکار اپنے ہی تک محدود رکھتا ہے۔ انکو نہ تو دوسرے کو دیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا دوسرے سے تبادلہ ہو سکتا ہے اور نہ کوئی خیال کسی دوسرے خیال کے سامنے آسکتا ہے۔ مشق علیحدگی اور ناقابل تحلیل جمیعت ہی قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ انتہائی نفسی واقعہ خیال نہیں، نہ یہ خیال اور وہ خیال ہے، بلکہ خیال ہے۔ کیونکہ ہر خیال کسی کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ ایسے خیالات جن کے مابین یہ دیوار حامل ہو کہ وہ دو

مختلف شخصی اذعان کے ہوں، ان کو قربت زمان و مکان یا مشابہت اوصاف و مافیہ میں سے کوئی شے بھی ایک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے خیالات کے ایہیں جو غلیج حال ہوتی ہے، وہ قدرت کی اہل ترین غلیجوں میں سے ہے۔ جب تک محض کسی ایسی شے کے وجود پر زور دیا جاتا ہے، جو ذہن شخصی میں ان کے مطابق ہو، بغیر اس کے کہ اس کی ماہیت کے متعلق کسی نظر یہ کا ترشح ہوتا ہو، تو شخص اس کو صحیح کہتا ہے۔ ان اصطلاحات کے بموجب خیال کو نہیں بلکہ ذات شخصی کو نفسیات کا قریبی معطیہ کہنا چاہئے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں کہ افکار و محسوسات کا وجود ہے، بلکہ یہ ہے کہ میں محسوس کرتا ہوں، میں سوچتا ہوں۔ بہر حال کسی نفسیات کو ذات شخصی کے وجود کے متعلق شک نہیں ہو سکتا۔ نفسیات کا یہ بدترین کام ہو گا کہ وہ ان کی اس طرح سے ترجمانی کرے کہ ان کی قیمت مفقود ہو جائے۔ ایک فرانسیسی مصنف کسی مقام پر روح کے مخالفت کے دورے کی حالت میں تصورات کے متعلق کہتا ہے، کہ ان کی بعض خصوصیات سے گمراہ ہو کر ہم اسی جلوس کا جس صورت میں کہ یہ ہوتے ہیں، کوئی نام رکھ دیتے ہیں۔ اور وہ اس نام رکھ دینے کو بڑی غلطی کہتا ہے۔ یہ صرف اس وقت غلطی ہو سکتی تھی، اگر شخصیت کے تصور سے کوئی ایسی شے مراد ہوتی، جو ذہنی جلوس میں جوچھ ہوتا ہے، اس سے بالکل مختلف ہوتی۔ اگر یہ جلوس خود تصور شخصیت کی اصل ہو تو اس کا شخص کرنا غلط نہیں ہو سکتا۔ یہ پہلے ہی سے مشخص ہے، شخصیتیں کوئی ایسی شے نہیں ہے، جو سلسلہ فکر کے اندر نہ ہو۔ یہ سب اس کے اندر پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں اب ہم شخصی ذاتیت جس کے ماتحت افکار پیدا ہوتے ہیں، کی بسط سے بھی تحلیل کریں یہی صحیح ثابت ہوتا ہے، اور لازماً ہونا چاہئے، کہ جن حالات کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے، وہ ہمیشہ کچھ شخصی ذوات کے اجزائے معلوم ہوتے ہیں۔

میں نے ”معلوم ہوتے ہیں“ کے بجائے کچھ معلوم ہوتے ہیں، تحت الشعوری شخصیت خود کرتی تحریر وغیرہ کا لحاظ کر کے کہا ہے، جن میں سے کچھ واقعات کا گذشتہ باب میں ذکر آیا تھا۔ وہ ہفتہ و مدوں احساسات و خیالات جواب افق

کی بے حسی اور تنویم کے بعد کی حالتوں میں دریافت ہوئے ہیں، خود ثانوی ذوات کے اجزا ہوتے ہیں۔ یہ ذوات اکثر اوقات بہت مختصر اور کم فہم ہوتی ہیں اور معمولاً ان کا انسان کی معمولی و باقاعدہ ذات سے تعلق منقطع ہو جاتا ہے، بایں ہمہ یہ شعوری وحسہ ہیں ان کے اندر مسلسل حافطے ہوتے ہیں۔ یہ بولتی ہیں لکھتی ہیں۔ اپنے لئے علم و نام اختراع کرتی ہیں یا جن ناموں کی طرف ذہن منتقل کیا جاتا ہے ان کو اختیار کر لیتی ہیں مختصر یہ کہ قطعاً اس ثانوی شخصیت کے لقب سے موزوں ہوتی ہیں جس نام سے کہ اس زمانہ میں ان کو عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔ ایم جینٹ کے نزدیک یہ ثانوی شخصیتیں ہمیشہ غیر معمولی ہوتی ہیں اور جس کو ایک متغیر اور کامل ذات ہونا چاہئے تھا اس کے دو حصوں میں منقسم ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک شخصیت پائین میں چھپی رہتی ہے، اور دوسری ذات سطح پر اس طرح سے نمایاں ہوتی ہے کہ اس شخص کی بس یہی ذات ہے۔ ہماری موجودہ اغراض سے اس کا تعلق نہیں ہے، تعلق نہیں ہے، کہ آیا یہ بیان ثانوی ذوات کی کل اقسام پر صادق آتا ہے، یا نہیں۔ کیونکہ یہ ان میں سے اکثر کے متعلق یقیناً صحیح ہے۔ اس طرح سے جو ثانوی ذات بنتی ہے، اس کی جسامت کا انحصار ان خیالات کی تعداد پر ہوتا ہے، جو اس طرح سے اصل شعور سے علحدہ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کی شکل شخصیت کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس سے متعلق بعد کے جو خیالات ہوتے ہیں، وہ پہلے خیالات کو یاد رکھتے ہیں اور ان کو اپنے منسوب کرتے ہیں۔ ایم جینٹ نے اپنی بے حس خواب خرام بیوسی کی ثانوی ذاتوں میں سے ایک ذات کے اصل لمحہ تبخیر کا پتہ لگایا۔ انھوں نے یہ مشاہدہ کیا کہ جب یہ عورت کسی تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوتی ہے، اس کا بے حس ہاتھ ان سادہ سوالات کے جواب کھدیتا ہے، جو وہ اس کے کان میں کہتے تھے۔ انھوں نے سوال کیا کیا تم سنتی ہو۔ اور اس نے غیر محسوس طور پر لکھ دیا ”نہیں“ لیکن جواب دینے کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ سنو بھی؟ ”ہاں“ ٹھیک ہے، ”پھر تم کیا کرتی ہو۔“ میں نہیں جانتی۔ کوئی ایسا تو ہونا چاہئے جو میری بات سنتا ہے۔ ہاں۔ کون؟

لیوسی کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو کیا کوئی دوسرا شخص ہے، کیا ہم اس کا نام تجویز کریں۔ نہیں۔ ہاں اس میں سہولت ہوگی۔ اچھا تو اڈریس رکھ دیا جائے جب نام رکھ دیا جاتا ہے۔ تو تحت الشعوری ذات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور اس کی نفسیاتی خصوصیات زیادہ نمایاں ہو جاتی ہیں۔ خصوصاً اس سے بہ بات وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، کہ وہ ان احساسات کا بھی شعور رکھتی ہے، جو اصل یا معمولی ذات کو نہیں ہوتے۔ یہی بتاتی ہے کہ میں بازو میں چٹکی لے رہا ہوں یا چنگلیا کو چھو رہا ہوں، جن سے لیوسی کو اب تک کوئی لمس حس نہیں ہوتی سکتی؟

بعض حالتوں میں ثانوی ذات خود بخود نام اختیار کر لیتی ہے میں نے متعدد ایسے خود بخود لکھنے والے اور واسطے دیجھے ہیں جن کو اپنی حرکت کا شعور نہ ہوتا تھا۔ ان کا نشو و نما مکمل نہ ہوا تھا، اور یہ مردوں کی روحوں کے نام سے لکھنے اور بولتے تھے۔ بعض اوقات یہ مشہور اشخاص کا نام لیکر ایسا کرتے ہیں مثلاً موزارٹ فیرے ڈے یا ایسے حقیقی اشخاص ہوتے ہیں کہ جن سے موضوع پہلے سے واقف ہوتا ہے۔ یا بالکل خیالی ہوتے ہیں۔ زیادہ تر ترقی یافتہ اشکال میں روحوں کا وجود واقعات پر خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ میرا تو یہ خیال ہے، کہ اس قسم کی حرکات اور باتیں خود موضوع کے فطری ذہن کے ایک حصہ کا فعل ہوتا ہے، جو باقی کے قابو سے نکل سچاگتا ہے، اور معاشرتی ماحول کے مردہ خیالات کے مطابق عمل کرنے لگتا ہے۔ ایسے لوگوں سے جو خدا ترس ہوتے ہیں ہم کو امید افزا پیامات ملتے ہیں لیکن ان پر پڑھ کیتھولک مذہب کے گھاؤں میں ثانوی شخصیت اپنے آپ کو کسی شیطان کے نام سے منسوب کرتی ہے، اور بجائے یہ کہنے کے یہ جنت میں سقذ آرا م سے ہے کفر اور فحش سمجھتی ہے؟

خیال کے ان رقبوں کے نیچے منظم ذاتیں ہوتی ہیں جن میں یادداشت عادات اور اپنی پہچان ہوتی ہے۔ انیم جینٹ کہتے ہیں کہ اختناق کے مریضوں میں سکتہ کی حالت میں جو افعال ہوتے ہیں، ان کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں



کہ انسان میں بالکل غیر منظم اور غیر شخصی خیالات بھی ہوتے ہیں۔ مریض سکتے کی بیہوشی میں (جو بعض تنویم کے معمولوں میں مصنوعی طور پر بھی پیدا ہو سکتی ہے) بیدار ہونے کے بعد حافظہ سے بالکل معرا ہو جاتا ہے، اور اس وقت تک بے حس اور بے شعور رہتا ہے، جب تک سکتہ کی حالت باقی رہتی ہے۔ اگر اس قسم کے آدمی کا کوئی بازو اٹھا دیتا ہے، تو یہ اسی حالت میں باقی رہتا ہے، اور اس کا کل جسم عال کے ہاتھ میں اس طرح سے ہوتا کہ گویا موم کا بنا ہو۔ اس کو جس حالت میں بھی چھوڑ دیا جاتا ہے بڑی دیر تک یہ اسی حالت میں رہتا ہے۔ افتراق کے مریضوں جن کا مثلاً بازو بے حس ہو تو اس میں ایسا بھی ہوتا ہے۔ بے حس بازو ممکن ہے کہ جس صورت میں اسے رکھ دیا جائے، اس میں یہ انفعالی طور پر باقی رہے، یا اگر ہاتھ کو اٹھا کر اس میں پنسل دیدی جائے اور اس سے کاغذ پر کوئی حروف بنوایا جائے، تو یہ اس پر وہ حرف ہی بناتا رہے ابھی تک یہ فرض کیا جاتا تھا کہ اس قسم کے افعال کے ساتھ کوئی شعور نہیں ہوتا، ان کو عضویاتی اضطرابی خیال کیا جاتا تھا۔ ایم جینٹ کا خیال ہے اور بہت ممکن ہے، کہ یہ صحیح ہو کہ ان کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ غالباً عضو کی وضع یا حرکت کا احساس ہوتا ہے اور جب یہ ان حرکی رقبوں کی طرف خارج ہوتا ہے، جو اس وضع کو باقی رکھتے یا حرکت کو مسلسل جاری رکھتے ہیں، تو یہ اپنے فطری نتائج سے زیادہ پیدا نہیں کرتا۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات کو کوئی نہیں پہچانتا کیونکہ ایسی متفرق حسیں جو پیسے ہوئے سرمہ کی طرح ہو گئی ہوں، ان کی ترکیب کسی شخصیت کے اندر نہیں ہو سکتی۔ گردہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہی بے عقل خیالات حافظے کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں۔ سکتہ کی مریضہ خفیف سے اشارے پر معاً اپنے بازو کو حرکت دیتی ہے اس لئے یہ اس قانون کا کہ ہر قسم کا خیال شخصی شعور کی صورت اختیار کرنے پر مائل ہوتا ہے کوئی اہم استثناء نہیں ہے۔

(۲) خیال مسلسل متغیر رہتا ہے۔

اس سے میری یہ مراد نہیں ہے، کہ ذہن کی کسی حالت میں کوئی وحدت

نہیں ہوتی۔ یہ بات لہذا اگر صحیح سمجھی ہو اس کا ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میرے پیش نظر جو تغیر ہے وہ محسوس زمانی و فغول میں ہوتا ہے، اور جس نتیجہ پر میں زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ کوئی حالت جو ایک بار ہوتی ہے، وہ دوبارہ نہیں ہو سکتی۔ اس ذیل میں ہم سٹرشیٹ و ریکٹھ ہاگن کے بیان سے ابتداء کرتے ہیں تو ”اور اک یا حس یا خیال یا کسی خاص صورت کی طرف متوجہ ہوئے

بغیر میں براہ راست واقعات کو لیتا ہوں۔ جب میں اپنے شعور پر غور کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ جس شے کو میں اپنے شعور سے خارج نہیں کر سکتا جس شے کو میں اپنے شعور میں نہیں لاسکتا اگر مجھے کسی قسم کا شعور ہو، تو مختلف قسم کے خیالات کا تسلسل ہوتا ہے۔ میں اپنی تکمیل بند کر کے باطل چپ چاپ بیٹھ جاؤں، اور کو شش کروں کہ میرا ارادہ مطلقاً صرف ہو۔ خواہ میں خیال کروں یا نہ کروں میں خارجی اشیا کا اور اک کروں یا نہ کروں مجھ میں مختلف احساسات کا تسلسل ضرور ہوتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ میرے اندر خاص نوعیت کی کوئی اور شے بھی موجود ہو، اور وہ اس تسلسل کا جز و تکرر داخل ہو جاتی ہو مختلف احساسات کا تسلسل نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شعور ہی نہیں ہے شعور کا سلسلہ مختلفات کا تسلسل ہوتا ہے۔“

اس قسم کے بیان پر غالباً کسی کو اعتراض نہ ہو گا۔ ہم اپنے شعور کی بڑی اقسام کو ایک دوسرے سے مختلف خیال کرتے ہیں کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں۔ کبھی استدلال کرتے ہیں، کبھی ارادہ کرتے ہیں، کبھی یاد کرتے ہیں کبھی امید کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں کبھی نفرت کرتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ذہن کچھ بحد و بکر سے حد ہا طریق پر مصروف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ سب کی سب پیچیدہ حالتیں ہوتی ہیں۔ حکمت کا مقصد یہ ہے کہ پیچیدگی کو سادگی سے بدل دے اور نفسیات کے اندر تو تفصیلات کا وہ مشہور نظریہ موجود ہے، جو ان کے باہمی فروق و اختلافات کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی جن کو ذہن کی حقیقی شرائط کہا جاسکتا ہے، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ شعور کے بعض ایسے سادہ عناصر کی ترکیب کے تغیرات کا نتیجہ ہے، جو ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔ یہ ذہنی سالمات و کمزرات وہ ہیں، جن کو لاک سادہ تصورات کہتا تھا۔ لاک کے بعض متاخرین

کے نزدیک سادہ تصورات صرف نام نہاد حسیں ہیں۔ اب یہ کہہ کوئی سادہ تصورات ہوتے ہیں اس سے فی الحال ہم کو تعلق نہیں ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ وہ تجلیلی طور پر ذہن کے اندر کسی نہ کسی قسم کے عناصری واقعات دیکھ سکتے ہیں، جو اس روانی میں بھی غیر متغیر رہتے ہیں؛

ان فلاسفہ کے خیال پر کسی نے اعتراض بھی نہیں کیا۔ کیونکہ بادی النظر میں ہمارا معمولی تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ کیا ایک ہی شے سے ہم کو جو حسیں ہوتی ہیں، وہ یکساں نہیں ہوتی۔ کیا جب ایک سیانوں کی مہر سب کو ایک ہی شدت سے بجایا جاتا ہے، تو اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی۔ کیا ایک ہی گھاس سے ہم کو سبزی کی یکساں حس نہیں ہوتی۔ کیا یکساں آسمان سے نیلے رنگ کا یکساں احساس نہیں ہوتا۔ اور شراب کے ایک ہی پیسے میں ہم جتنی مرتبہ اپنی ناک دیں، کیا اس سے ہم کو ایک ہی طرح کی بو کا احساس نہیں ہوتا۔ یہ کہنا کہ ہم کو یکساں احساس نہیں ہوتا، ایک مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کہ کبھی بھی ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہم کو دو بار ہوتی ہے؛

ہم کو کئی مرتبہ ایک ہی معروض کا احساس ہوتا ہے۔ ہم ایک ہی سُر کو بار بار سنتے ہیں۔ سبزی کی ایک کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں۔ ایک ہی خارجی بو کو سو بھگتتے ہیں یا ایک ہی قسم کے الم کا تجربہ کرتے ہیں۔ مقردن و مجرطبیعی و خیالی حقائق جن کے مستقل و پائیدار وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے، متواتر و مسلسل جاری شعور کے سامنے آتی ہیں، اور بے پروائی سے ہم یہ فرض کر بیٹھتے ہیں کہ ان کے متعلق ہمارے تصورات بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ کچھ مدت کے بعد جب ہم اور اک کے باب پر پہنچیں گے، تو معلوم ہو گا کہ حسیوں کی طرف ذہنی واقعات کی حیثیت سے توجہ نہ کرنے کی ہم کو کس قدر سخت عادت ہوتی ہے، اور ہم ان کو ان حقائق کی شناخت کے لئے جن کے وجود کو یہ ظاہر کرتی ہیں، مسلسل سیڑھیوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس وقت کھڑکی کے باہر جو ہیں۔

نظر ڈالتا ہوں تو مجھے گھاس دھوپ میں بھی اتنی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جیسی کہ سائے میں۔ لیکن اگر مصور کو اسکی تصویر بنانی ہو تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے وہ سائے کے حصے کو سیاہی مائل یا دھامی سے ظاہر کر چکا اور دھوپ والے حصے کو شوخ زرد رنگ سے۔ معمولاً ہم اس اختلاف کی طرف اعتنا نہیں کرتے جو ایک ہی شے کو مختلف حالتوں اور مختلف فاصلوں سے دیکھنے سننے اور سونگھنے میں محسوس ہوتا ہے۔ ہم کو صرف شے کی یکسانی کی تحقیق کرنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اور جو حسیں ہم کو یہ یقین دلاتی ہوں کہ یہ وہی شے ہے، ان کو ہم اجمالی طور پر ایک ہی خیال کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف حصوں کی ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس بات کے ثابت کرنے کے لئے تقریباً بیکار ہوتی ہے۔ جس کی تمام تر تاریخ ہماری اس ناقابلیت پر گویا ایک حاشیہ ہوتی ہے، کہ ہم نہیں بنا سکتے، کہ آیا دو حسیں جو علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں، بالکل یکساں ہیں۔ ہماری نوک کو جو شے کسی خاص جس کی مطلق کمیت و کیفیت سے کہیں زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ اس کی نسبت ہوتی ہے جو اس کو اس وقت کی اور حصوں سے ہوتی ہے۔ جب ہر شے سیاہ ہوتی ہے، تو نسبتاً کم سیاہ جس سے ہلکو سفیدی کا ادراک ہوتا ہے۔ ہیلیم ہولٹس کا اندازہ ہے کہ اگر تصویر میں سفید سنگ مرمر کی عمارت کو چاند کی روشنی میں دکھایا جائے، جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھیں گے تو یہ اصل چاندنی کے سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار تک زیادہ روشن ہوگی۔

اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی حاصل نہ ہوتا۔ یہ اس کے واسطے ملحوظات کے ایک سلسلہ سے استنباط کرنا پڑا ہے۔ ایسے واقعات بھی ہیں جن کی بنا پر ہم کو گمان ہوتا ہے کہ ہماری حسیت ہر وقت متغیر رہتی ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی شے سے ایک ہی جس آسانی کے ساتھ ہم کو بار بار نہیں ہو سکتی۔ ایک جب پہلی بار کوئی شے کے سامنے آتی ہے، اس وقت روشنی کی جس سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ مگر یہ حسیت حیرت انگیز سرعت کے ساتھ کند ہو جاتی ہے۔ شب بھر سونے کے

بعد اشیاء اس سے دو گنی روشن معلوم ہوتی ہیں، جتنی کہ محض ذرا دیر آنکھ بند کر کے سکون حاصل کرنے سے یا ان کے بعد کے حصوں میں نظر آتی ہیں۔ ہم کو خواب آلود و ہوشیار ہونے، بھوکے اور سیر ہونے تازہ دم اور ماندے ہونے کے اعتبار سے اشیاء کا احساس مختلف طور پر ہوتا ہے۔ ہمیں صبح اور شام کے وقت مختلف احساس ہوتے ہیں۔ سردی اور گرمی میں مختلف احساس ہوتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ اشیاء کے متعلق ہمارے بچپن جوانی اور بڑھاپے کے تصورات میں فرق ہوتا ہے۔ بااں ہمہ ہم کو اس امر کے متعلق کہ ہمارے احساس ایک ہی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس کے اندرونی محسوس اشیاء ہیں، جن کے اندرونی محسوس اوصاف میں کبھی تک نہیں ہوتا حسیات کا فرق اشیاء کے متعلق ہمارے جذبہ کے اس فرق سے بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے، جو عمر کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے۔ جوشے کبھی خوش کرنے والی اور جوش میں لانے والی تھی، اب بے مزہ اور بے اثر ہو جاتی ہے۔ پرندوں کا نغمہ پریشان کن نسیم سحر المناک اور آسمان ٹگلیں معلوم ہونے لگتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر کہ ہماری حسیوں میں ہمارے احساس کے ساتھ ہمیشہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں ایک اور قرینہ کا اضافہ کیا جاسکتا ہے، جو ان واقعات پر مبنی ہیں جو دماغ میں لازماً وقوع پذیر ہونے ہونگے۔ بعینہ سالقہ حس کی سہی حس کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ یہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ مگر چونکہ صحیح معنی میں عضوی اعتبار سے یہ ناممکن ہے اسی لئے یہ متغیر احساس بھی ناممکن ہے۔ کہ چونکہ ہر دماغی تغیر کے ساتھ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو احساس میں بھی اس کے مطابق تغیر ہونا چاہیے، جو دماغ کے تعلق ہوتا ہے۔

یہ سب کچھ صحیح ہوتا اگر ہم کو حسیں بھی خالص اور منفرد اور دوسری چیزوں کے ساتھ غیر مخلوط ہوا کرتیں۔ اگرچہ اس وقت بھی ہم کو یہ اعتراف کرنا پڑتا کہ معمولی گفتگو میں ہم کتنا ہی یہ کہیں کہ ہم کو ایک ہی طرح کی حس ہوتی ہے۔ مگر نظری صحت کے اعتبار سے ہر بعینہ یکساں حس کبھی نہیں ہوتی اور چونکہ حیات کے متعلق صحیح ہے ہمیں عناصر احساس کے متعلق صحیح ہوگا اور بقول ہر قلیطس ہم کبھی ایک ہی چشمہ میں دوبار

قدم نہیں رکھتے؟

لیکن اگر سادہ حسی تصورات کے دوبارہ بالکل اسی طرح سے ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط ثابت ہو گیا ہے، تو ہمارے فکر کی بڑی مقداروں کے غیر متغیر ہونے کا خیال کس قدر بے بنیاد نہ ہو گا؟

کیونکہ وہاں تو یہ بات بالکل ظاہر ہو گی، کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ ایک واقعہ کے متعلق ہم کو جو خیال ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں عدیم المثال ہوتا ہے اور وہ اسی واقعہ کے متعلق اور خیالات سے صرف جنسی اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے، جب بالکل ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو ہمارے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ ہم اس کا نئی طرح سے خیال کریں، نئے نقطہ سے اس کو دیکھیں اور ان علاقوں سے جو پہلے ظاہر ہوئے تھے، مختلف علاقوں میں اس کو سمجھیں جس خیال کے ذریعہ سے ہم کو اس کاوقوف ہوتا ہے وہ اس کا وہ خیال ہوتا ہے جو ان علاقوں میں ہوتا ہے، ایسا خیال جو اس تمام سہم سیاق کے شعور کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے۔ اکثر خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے تدریجی خیالات کے عجیب و غریب اختلاف پر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ گذشتہ ماہ میں فلان معاملہ کے متعلق ہماری یہ رائے کس طرح تھی۔ اب ہمارے لئے اس ذہنی حالت کا اسکان باقی نہیں رہتا، اور ہم نہیں جانتے کہ ایسا کس لئے ہے۔ سال بہ سال ہم اشیا کو نئی روشنی میں دیکھتے جاتے ہیں۔ جو بات کبھی غیر حقیقی تھی اب حقیقی بن جاتی ہے اور جس شے سے ہم پہلے جوش میں آجایا کرتے تھے وہ اب کوئی اثر نہیں رکھتی۔ جن احباب کو ہم دنیا سے زیادہ عزیز سمجھا کرتے تھے، ان کی محبت سکڑ کر اب محض سائے کی طرح رہ جاتی ہے۔ جن عورتوں ستاروں جنگلوں اور چشموں کو منظر الہی خیال کیا کرتے تھے، وہ اب معمولی اور بے اثر چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن جبین لڑکیوں کے ساتھ نظریں لڑا کرتی تھیں، اب ان کے وجود کا احساس تک نہیں ہوتا۔ تصویروں بالکل بے معنی معلوم ہوتی ہیں۔ اور کتابوں کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے گویا تھکے اندر پر اسرار طور پر معنی خیز اور جان مل میں وزنی دموثر کیا بات

معلوم ہو کر تہی تھی۔ ان سب کے بجائے کام کے ساتھ ذوق شوق بڑھ جاتا ہے۔ روزمرہ کے فرائض اور معمولی نوائے کی قیمت کی اہمیت زیادہ ہو جاتی ہے۔

مگر وہ بات ہم کو اس قدر غایاں معلوم ہوتی ہے، وہ ہر جگہ اور ہر گھنٹہ کے تغیر کے ساتھ غیر محسوس حالت میں موجود ہوتی ہے۔ ہر دی ہوئی شے کے متعلق تجربہ ہم کو لچرہ و خالدار بتاتا ہے، اور ایک شے کے متعلق ہمارا ذہنی رد عمل اور اس وقت تک ہمارے کل عالم کے تجربہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مجھے اپنے نظریے کی تائید کے لئے دماغی عضویات کی تشکیلات کی طرف پھر رجوع کرنا پڑیگا۔

ابتدائی ابواب سے ہماری سمجھ میں یہ آیا تھا کہ دوران فکر میں ہمارے دماغ میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور انوار شمالی کی طرح ہر تغیر کے ساتھ اس کا کل دماغی توازن متغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی خاص لمحہ میں تغیر کی صحیح نوعیت کا تعین بہت سے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ مقامی تغیر یا آمد خون بھی ان میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ مگر جس طرح ان میں سے ایک لازمی طور پر خارجی اشیاء کے اس وقت آلات حس پر مرئسم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح سے دوسرا وہ خاص رجحان ہوتا ہے، جس میں اس وقت عضوان تمام حالات کی بنا پر ہوتا ہے، جن میں یہ ماضی میں گذر چکا ہے ہر دماغی حالت کا ایک حد تک اس تمام تسلسل سے تعین ہوتا ہے۔ آخر الذکر کو جزوی طور پر بھی بدل دو تو دماغی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہو جائیگا۔ ہر موجودہ دماغی حالت کو یا ایک تحریر ہوتی ہے جس میں عالم کل کی آنکھ اس کے صاحب کی تمام تاریخ پڑھ سکتی ہے لہذا یہ امر بالکل خارج از بحث ہے کہ دماغی کی مجموعی حالت کا بعینہ اعادہ ہو جائے۔ اس کے مشابہ کوئی شے ممکن ہے کہ دوبارہ ہو جائے، مگر یہ فرض کرنا کہ یہی دوبارہ ہوتی ہے، اس مہمل دعوے کے مساوی ہوگا، کہ وہ تمام حالتیں جو اس کے دونوں منظر وں کے مابین رہی تھیں محض کالعدم تھیں اور عضوان کے گذرنے کے بعد بالکل ایسا ہی رہا ہے، جیسا کہ یہ پہلے تھا۔ اور (اگر چھوٹے وقفات پر غور کروں) جس طرح وہ اس میں ایک ارتسام اپنے ماقبل کے اعتبار سے بہت

مختلف معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایک رنگ اپنے مقابل رنگ سے متغیر ہو جاتا ہے، شور کے بعد خاموشی اچھی معلوم ہوتی ہے، اور جب سبک کو اوپر کی جانب بجاتے ہیں، تو یہ اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جب یہی نیچے کی طرف پکائی جاتی ہے، جس طرح سے ایک شکل میں بعض خطوط کی موجودگی دوسرے خطوط کی ظاہری شکل کو بدل دیتی ہے، یا جس طرح سے نغمے میں کل جمالیاتی اثر اس طریق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح کہ آوازوں کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعے کے احساس کو بدل دیتا ہے، اسی طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ دماغ کے وہ حصے جن کو انتہائی شدت کے ساتھ متہیج کیا گیا ہے، ایک قسم کی ذکاوت باقی رکھتے ہیں، جو ہمارے موجودہ شعور کا باعث ہوتی ہے، اور جو اس امر کے متعین کرنے والی شرائط میں سے ایک ہوتی ہے، کہ اب ہم کیا اور کس طرح پر محسوس کریں گے؟

ہمیشہ بعض قطعات کا تناؤ کم ہوتا رہتا ہے، اور بعض کا زیادہ ہوتا رہتا ہے، اور بعض سے فعلی طور پر اخراج ہوتا رہتا ہے۔ تناؤ کی حالتیں مجموعی حالت کے متعین کرنے میں، اور اس امر کا تصفیہ کرنے میں کہ کس قسم کی ذہنیت ہوگی، ایک قطعی اثر رکھتی ہیں۔ نیم انتہائی عصبی ہیجانات اور لظاہر بے اثر مہیجوں کے جمع ہونے کے متعلق ہم کو کچھ معلوم ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ کا کوئی تغیر عضوی طور پر بے اثر نہیں ہوتا، اور غالب گمان یہ ہے کہ نہ کوئی نفسیاتی نتیجے سے عاری ہوتا ہے۔ لیکن جب دماغی تناؤ ایک حالت توازن سے دوسری حالت میں گونا گوں غما کی گردشوں کی طرح سے کبھی سست اور کبھی تیز ہوتا ہے تو کیا یہ ممکن ہے، کہ اس کا نفسیاتی متلازم کبھی اس کا ساتھ دینے سے قاصر رہتا ہو، اور یہ ہر عضو کے انعکاسات کے مقابلے میں اپنا کوئی انعکاس داخل اندر کی طرف نہ بھیج سکتا ہو۔ لیکن اگر یہ ایسا کر سکتا ہو، تو اس کے داخلی انعکاسات لائق ادا ہوتے ہوئے نہ ہونگے، کیونکہ دماغ کی نفسیات کی لائق ادا اقسام ہیں۔ اگر اس قدر کثیف اور معمولی شے جیسی کہ ٹیلیفون کی پلٹ ہوتی ہے، ہر سول مرتبہ رہ سکتی ہے، اور اپنی داخلی حالت کو کبھی پھر دو گونہ نہیں کرتی، تو کس حد تک یہ حالت دماغ میں نہ ہونی ہوگی، جو



اس سے کہیں زیادہ لطیف ہے تو مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح مقروں و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقہ کا تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتدائاً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چلکر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور کبھی کیسا نہیں ہوتے اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ دعویٰ بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، مگر نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاکھ اور ہزاروں دونوں کے نقش قدم پر چلنا مشکل ہو جاتا ہے، اور انہی مذہبوں کا جرمی میں زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز پر بیان کرنے میں سہولت تو ہے۔ اور شعور کی اعلیٰ حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتے ہیں انحنائوں کے متعلق یہ خیال کرنا، کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط کے بنے ہیں، اور بجلی اور قوت عصبی کے سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی ہے۔ مگر ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ ہمارا طریق بیان استعاری ہے۔ اور فطرۃً ان اشیاء میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود رہتا ہو، اور جو مختلف حالتوں میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی خیال ہے، جیسا کہ حکم کا غلام؛

ضمیاتی ضوابط کے استعمال کو جو شے اس قدر سہل بنا دیتی ہے، وہ زبان کی تمام تر ساختہ ہے، جس کے متعلق ہم نے ابھی کچھ دیر ہوئی کہہ سنا تھا، اس کو نفسیاتوں نے نہیں بنایا ہے، بلکہ ایسے لوگوں نے بنایا ہے جن کی صرف یہ غرض تھی کہ ہماری ذہنی حالتوں کے واقعات ظاہر ہو جائیں۔ وہ اپنی حالتوں کے متعلق صرف یہ کہتے تھے کہ اس شے کا تصور اس شے کا تصور پس کچھ تعجب کی بات نہیں ہے، اگر فکر کا نقل اس شے کے قانون کے ماتحت ہوتا ہو،

جس کے نام سے یہ موسوم ہوتا ہے۔ اگر شے اجزا پر مشتمل ہو تو ہم یہ فرض کر لیتے ہوں کہ شے کا خیال اجزائے خیالوں پر مشتمل ہو گا، اگر اس شے کا ایک حصہ اسی شے میں نظر آئے یا پہلے اور اشیائیں نظر آتا ہو، تو ہم کو اب بھی وہی تصور ہونا چاہئے، جو اس حصہ کے متعلق ہم کو گذشتہ مواقع پر ہوا تھا۔ اگر شے سادہ ہو، تو اس کا خیال بھی سادہ ہو۔ اگر یہ مرکب ہو تو اس کے خیال کرنے کے لئے بہت سے حالات کی بھی ضرورت ہو۔ اگر یہ ایک سلسلہ ہو، تو خیالات کے ایک سلسلہ ہی سے اس کا وقف ہو سکتا ہے۔ اگر مستقل و پائیدار ہو، تو مستقل و پائیدار خیالات ہی اس کو جان سکتے ہیں علیٰ ہذا۔ اس مفروضہ سے زیادہ کونسی شے قرین قیاس ہو سکتی ہے، کہ ایک شے جس کا ایک ہی نام ہو اس کو ہم ذہن کی ایک کیفیت سے جانتے ہوں لیکن اگر زبان کا ہمیں اس طرح سے متاثر کرنا لازمی ہے تو ترکیبی زبانیں بلکہ یونانی و لاطینی بھی بوجہ اپنی امی گردانوں کے بہتر رہ سکتی ہوں گی۔ ان میں نام غیر متغیر معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس سیاق کے مطابق جس میں کہ یہ واقعہ تھے، اپنی شکل بدلتے تھے۔ پس اس وقت اب کی نسبت ایک ہی شے کا مختلف اوقات میں مختلف شعوری حالتوں میں خیال کرنا سہل سمجھاؤ

جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے، یہ بھی واضح ہو جائیگا۔ فی الحال ایسے غیر متغیر ذہنی واقعات پر جو کبھی مفقود ہو جاتے ہیں، اور کبھی پھر ظاہر ہو جاتے تھے یقین رکھنے کا لازمی نتیجہ ہیوم کا یہ نظریہ ہے، کہ ہمارا فکر مستقل اور علمی و علحدہ اجزا سے مرکب ہوتا ہے اور محسوس طور پر سلسل چشمہ نہیں ہے۔ اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ یہ نظریہ فطری مظاہر کو قطعاً غلط صورت میں ظاہر کرتا ہے۔

(۳) ہر شعور شخصی میں فکر محسوس طور پر سلسل ہوتا ہے۔ سلسل کی میں صرف یہ تعریف کر سکتا ہوں، کہ جو شکاف درز یا وقفہ سے بری ہو۔ یہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ ایک ذہن اور دوسرے ذہن میں جو خلیج ہوتی ہے، وہ فطرت کی سب سے بڑی خلیج ہوتی ہے۔ ایک منفرد ذہن کے ایک اندر جن درزوں کا

تصور کیا جاسکتا ہے، وہ یا تو ایسے زمانی وقفے ہونگے، جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائیگی اور پھر کچھ مدت کے بعد خود بخود روشن ہو جائیگی۔ یا یہ فکر کی کیفیت یا اس کے مافیہ کے انقطاع ہونگے، اور اس قدر اچانک واقع ہونگے کہ ماقبل اور ابجد میں کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہیگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں:

(۱) جس حالت میں کوئی وقفہ واقع بھی ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی اس کے بعد کا شعور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے، یا یہ کہ ایک ہی ذات کا دو سرا جزو ہے۔  
(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں کبھی وہ بالکل اچانک نہیں ہو جاتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے سادہ ہے، اس لئے اس کو ہم پہلے لیتے ہیں، اور سب سے پہلے ان زمانی وقفوں کی نسبت ایک حرف کہہ دیتے ہیں جن کا خود شعور کو توقف نہیں ہوتا۔

صفحہ ۲۳۲ پر ہم نے یہ کہا تھا، کہ اس قسم کے زمانی وقفے واقعا ہوتے ہیں، اور ممکن ہے ان سے بہت زیادہ ہوں کہ سمجھنا فرض کئے جاتے ہیں۔ اگر شعور کو ان کا توقف نہیں ہوتا تو یہ ان کو وقفات کے طور پر محسوس بھی نہیں کر سکتا۔ نائٹس اوکسائڈ اور دوسرے بے حس کر دینے کی چیزوں سے جو بیہوشی پیدا ہوتی اور صرع اور غشی کی بے شعوری میں حیات حسی کے ٹکڑے لمحات ہیں اور درز اس طرح سے محو ہو جاتی ہے، جس طرح احساسات مکان نقطہ اعمیٰ کے مقابل کے حاشیہ کے اندر مچاتے ہیں، اور آنکھ کی حسیت میں اس کی وجہ سے جو غفل واقع ہوتا ہے، اس کو مثلاً دیتے ہیں۔ اس قسم کا شعور اب مثلاً نفسیاتی کو جیسا ہی معلوم ہو، بجائے خود غیر منقطع ہوتا ہے یہ خود کو غیر منقطع محسوس کرتا ہے۔ اسکی بیداری کا دن محسوس طور پر اس وقت تک اکائی ہوتا ہے جب تک یہ دن باقی رہتا ہے، اسی معنی میں جس معنی میں کہ خود گھنٹے اکائیاں ہوتے ہیں، اور ان سب کے اجزائے ہوئے اور باہم پیوستہ ہوتے ہیں،

اور ان کے مابین کوئی خارجی شے حائل نہیں ہوتی۔ شعور کے متعلق یہ توقع کرنا کہ یہ اپنے خارجی تسلسل کے اختلالات کو واقعات خیال کرے، ایسا ہے جیسا کہ آنکھ سے یہ توقع کرنا کہ یہ خموشی کا وقفہ اس لئے محسوس کر لے کہ سنتی نہیں ہے۔ یہ تو ان واقعات کے متعلق ہے جو محسوس نہیں ہوتے؛

ان واقعات کا حال دوسرا ہے، جو محسوس بھی ہوتے ہیں۔ نیند سے بیدار ہونے کے بعد معمولاً ہم کو یہ علم ہوتا ہے، کہ ہم بے ہوش رہے ہیں اور اکثر ہمیں اس امر کا بھی صحیح اندازہ ہوتا ہے، کہ کتنے عرصے تک بیہوش رہے ہیں۔ یہاں ظاہر ہے کہ اندازہ محسوس علامات سے ایک استنباط ہوتا ہے، اور اس کے سہولت سے ہو جانے کی یہ وجہ ہے کہ ہم کو اس خاص میدان کی ایک عرصہ دراز سے مشغول ہوتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شعور خود کے لئے ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ پہلی صورت میں تھا، بلکہ محض لفظاً منقطع و متفرق ہوتا ہے۔ مگر تسلسل کے دوسرے معنی میں یعنی اس اعتبار سے کہ اجزاء داخلی طور پر مربوط اور ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک کل کے اجزاء ہوتے ہیں شعور محسوس طور پر ایک اور تسلسل ہوتا ہے؛

جب پال اور پیٹر شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس عرصہ میں سوتے رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے بن گئے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح بجلی کی وہ رोजو زمین میں گھس جاتی ہے، لازمی طور پر اس بجلی کی ساتھ لچا جاتی ہے، جو زمین میں ہوتی ہے، درمیان میں خواہ کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو اسی طرح پیٹر کا حال فوراً پیٹر کے ماضی سے لچا جاتا ہے، اور کبھی پال کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پال کے شعور کو کبھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی۔ پیٹر کے ماضی کے شعور سے صرف اس کے حال کا شعور لچا جاتا ہے ممکن ہے، اس کو پال کے ذہن کی ان خواب آلودہ حالتوں کا علم ہو جو اس پر سونے سے پہلے گزری تھیں، اور ممکن ہے یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بہت مختلف ہے، جو اس کو اپنی نیند سے

پہلی کی حالتوں کا ہے۔ اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں حالانکہ وہ یاں کی حالتوں کا محض تفعل کر سکتا ہے یاد ایک بلا واسطہ احساس ہے، اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جس کو معروض تفعل بھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت پیپر کے حال میں موجود ہے۔ یہ گھنا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اسی قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ جو شے اس طرح قربت و ذاتیت کے اوصاف سے متصف ہوگی وہ میں اور میری ہوگی۔ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں، اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائیگا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان کے ساتھ موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے۔ ان پر یہ قبضہ کر لیتی ہے، اور ان کو اپنی ذات کا جزو سمجھتی ہے۔ یہ وحدت ذات ایسی شے ہے، جس کو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا۔ اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا، اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے زنجیر یا سلسلہ ہیں اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کوئی جڑی ہوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت تو چشمے کی سی ہوتی ہے، جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئیگا، اس میں اس کو شعور، فکر، یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائیگا۔

لیکن ایک ہی ذات کی حدود کے اندر اور ایسے افکار میں جن سب میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، ہم کو ایک ہی قسم کا جوڑ اور اجزا ملتے ہیں ایک ہی طرح کی علیحدگی نظر آتی ہے، جس کا مذکورہ بالا بیان میں کوئی لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعۃً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلہ جیسے لفظ شعور کی حالت ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو ان الفاظ کا استعمال ہی کیوں ہوتا ہے۔ کیا ایک شدید دہماکہ اس شعور کے ٹکڑے نہیں کر دیتا جس پر واقع ہوتا،

کیا ہر اچانک حادثے سے مثلاً کسی نئی شے کے یکایک آجانا یا جس کے تغیر سے واقعی ایک رکاوٹ پیدا نہیں ہو جاتی ہے، جو محسوس طور پر رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو شعوری چشمے کو اس مقام سے جہاں سے کہ یہ ظاہر ہوتی ہے منقطع کر دیتی ہے۔ کیا اس کے واقعات سے ہم کو اپنی زندگی کے ہر لمحے میں سابقہ نہیں پڑتا رہتا کیا ان کی موجودگی میں ہمیں اپنے شعور کو ایک مسلسل چشمہ کہنے کا حق ہے؟

یہ اعتراض کچھ تو ایک ابہام پر مبنی ہے اور کچھ ایک سطحی تاثری خیال پر تو ابہام اس طرح ہوتا ہے، کہ افکار اور ان اشیاء دونوں کو ذہنی واقعات سمجھ لیا جاتا ہے، جن کا ان کو وقف ہوتا ہے۔ اس حلقہ میں مبتلا ہو جانا کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر جب ایک مرتبہ ہوشیار ہو جائیں تو اس سے بچ سکتے ہیں۔ اشیاء متفرق اور غیر مسلسل ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات ہمارے سامنے ایک سلسلہ کی صورت میں گذر جاتی اور کبھی اچانک نمودار ہو جاتی ہیں اور اپنے سلسلہ کو منقطع کر دیتی ہیں۔ لیکن ان کی آمد و رفت اور ان کے اختلافات سے اس خیال کی روانی میں اسی طرح خلل واقع نہیں ہوتا جو انکا خیال کرتا ہے، جس طرح کہ زمان و مکان کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا، جس کے اندر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ ممکن ہے گرج سکوت فضا میں اس طرح سے خلل انداز ہو کہ ذرا دیر کے لئے ہمارے حواس بالکل گم ہو جائیں اور ہم کچھ نہ کہہ سکیں کہ کیا ہوا ہے۔ لیکن یہ پریشانی بھی ایک ذہنی حالت ہوتی ہے جو براہ راست سکوت سے آواز کی حالت پر لاتی ہے۔ ایک شے دوسری شے کی طرف فکر کے تغیر کو اسی طرح سے انقطاع نہیں کہہ سکتے، جس طرح بانس کی گرہ کو، لکڑی کا انقطاع نہیں قرار دے سکتے۔ یہ شعور کا ایسا ہی جزو ہے جیسا کہ گرہ بانس کا جزو ہوتی ہے؟

جب اشیاء میں نہایت شدید تقابل ہوتا ہے، اس وقت ان کے مابین ربط کی بہت بڑی سفہ از خیالات میں موجود ہو سکتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کا وقف ہوتا ہے، یہ بات سطحی تاثری خیال کی بنا پر نظر انداز ہو جاتی ہے۔ خود گرج کے وقف میں سابقہ ضوئی کا خیال غیر معلوم طور پر آ جانا اور باقی رہتا

ہے۔ کیونکہ گرج کے وقت جو ہم سنتے ہیں وہ خالص گرج ہی نہیں ہوتی، بلکہ گرج کا سکوت کے اندر خلل انداز ہونا اور اس کے ساتھ متقابل ہونا ایک ہی گرج جو اس طرح سے ہوتی ہو، اس سے ہم کو اس احساس سے بالکل مختلف احساس ہوتا ہے جو ہم کو اسی گرج سے اس وقت ہوتا جب یہ سالفہ گرج کے سلسلہ میں ہوتی خود گرج کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ سکوت کو بالکل ٹوڑتی ہے، لیکن گرج کا احساس اس خوشی کا بھی تو احساس ہوتا ہے جو ابھی ختم ہوئی ہے، اور انسان کے واقعی اور مقرون شعور میں ایسا احساس المناہت و شواہ ہے جو حال تک اس قدر محدود ہو کہ اس میں ماقبل کا شائبہ تک نہ ہو۔ یہاں بھی زبان ہمارے ادراک حقیقت کے خلاف عمل کرتی ہے۔ ہم اپنے خیال اسی کی متعلقہ شے کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اس شے کے علاوہ اور کسی شے کا وقوف ہی نہیں کرتا۔ درحقیقت ہر ایک خیال جس شے سے واقف ہوتا ہے، لظاہر تو وہی شے ہوتی ہے جس سے یہ منسوب ہوتا ہے۔ مگر مبہم طور پر شاید اس میں اور ہزاروں چیزیں شامل ہوتی ہیں یہ سب ان سے منسوب ہونی چاہیں، مگر یہ کبھی منسوب نہیں ہوتی ان میں سے بعض ایسے چیزیں ہوتی ہیں، جن کا ایک لمحہ پہلے زیادہ وضاحت سے علم تھا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو ایک لمحہ بعد زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو گئی۔ خود ہماری جسمانی وضع و حالت ایسی شے ہوتی ہے جس کا کچھ نہ کچھ فہم اگرچہ وہ کتنا ہی بے توجہاں کیوں نہ ہو، ہمیشہ اس علم کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس وقت کسی شے کا ہلکا ہو سکتا ہے۔ ہم مصروف فکر ہوتے ہیں اور جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں، تو ہم اپنی جسمانی ذوات کو اپنے فکر کام کر سنبھلتے ہیں۔ اگر یہ فکر ہمارا ہو تو اس کے تمام اجزا میں وہ گرمی و قربت ہوگی، جو اس کو ہمارا بنادینگی۔ ہماری یہ بات کہ یہ حرارت و قربت اس احساس سے کچھ زیادہ ہوتی ہے، کہ وہی قدیم جسم ہر وقت موجود رہتا ہے، اس کا تصفیہ آئندہ باب میں ہوگا۔ ایگو کا فانیہ جو کچھ بھی ہو، ہم انسان اس کو ہر شے کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اور یہ لازمی طور پر ان تمام اشیا کے ساتھ رابطہ پیدا کر لیتا ہے، جن کا ہم کو بتدریج وقوف ہوتا ہے کو

ہمارے ذہنی مافیہ کے تغیرات کی اس تدریج پر عصبی عمل کا اصول کچھ فزید روشنی ڈال سکتا ہے۔ باب میں عصبی افعال کے جمع ہونے کا مطالعہ کرتے وقت ہم نے یہ بتایا تھا کہ کسی دماغی حالت کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فوراً فنا ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی نئی حالت ہوتی ہے، تو سابقہ حالت کا جمود ہنوز موجود ہوتا ہے اور نتیجہ کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنی لاعلمی میں یہ تو نہیں بنا سکتے کہ ہر حالت میں تغیرات اس طرح سے کس قسم کے ہوتے ہیں جیسی ادراک میں عام طور پر تغیرات وہ ہوتے ہیں جو مظاہر تقابل کے نام سے مشہور ہیں۔ جالیات میں یہ خوشگوار سی و ناگوار سی کے احساسات ہیں، جو ارتسامات کے ایک سلسلے میں ایک خاص ترتیب سے ہوتے ہیں مجدد و معنی میں جس کو فکر کہتے ہیں اس میں یہ بلاشبہ کہاں سے، اور کہ ہرگز کا شعور ہوتے ہیں جو ہمیشہ روانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دماغی قطعہ حال ہی میں پہنچ ہوا ہے، اور پھر اور ج تو موجودہ مجموعی ہیجان محض ج ہی کے ہیجان سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دب کے بھی فنا ہوتے ہوئے ارتعاشات سے متعین ہوتا ہے اگر ہم دماغی عمل کو ظاہر کرنا چاہتے ہوں تو ہمیں اس کو اس طرح سے لکھنا چاہئے جی یہ تین

مختلف عمل ایک ساتھ موجود ہیں اور ان کا ایک فکر متلازم ہے، جو ان تینوں خیالات میں سے ایک بھی نہیں ہے، جو ان میں سے انفرادی طور پر ہر ایک سے پیدا ہوتا۔ اب یہ چوتھا خیال جو بھی کچھ ہو، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں خیالات کے مشابہ ہوں، جن کے قطعات کو اس کی پیدائش سے تعلق ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف و آلی کیوں نہ ہو؛

یہ سب مضمون بالکل وہی ہے، جو ہم نے ایک اور سلسلہ میں صفحہ ۲۷۲ پر بیان کیا ہے۔ جس طرح مجموعی عصبی عمل میں تغیر ہوتا ہے، اسی طرح مجموعی نفسی حالت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ مگر جس طرح سے مجموعی عصبی عمل کبھی بالکل غیر مسلسل نہیں ہوتے، اسی طرح سے تدریجی نفسی حالتیں بھی کچھ نہ کچھ باہم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ممکن ہے ایک وقت ان کی شرح تغیر دوسرے وقت کے مقابلہ میں زیادہ



سریع ہوؤ

شرح تغیر کا یہ فرق ذہنی حالتوں کے اس فرق کی بنیاد ہوتا ہے جس کے منطقی ہم کو فوراً کچھ کہنا چاہئے۔ جب شرح کم ہوتی ہے، ہمیں اس امر کا وقوف ہوتا ہے، کہ ہمارا معروض فکر مقابلہ پر سکون و پائیدار حالت میں ہے جب یہ سریع ہوتا ہے، تو ہم کو اس کے اور کسی شے کے مابین ایک راستہ ایک رشتہ یا تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے شعور کے اس حیرت ناک چشمہ پر اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی زندگی کی طرح سے یہ نشستوں اور پروازوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کو زبان کی تال میل سے بھی نسبت دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملہ سے ہوتا ہے اور ہر جملہ کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی متواتر ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں۔ اور ان کا تخیل بغیر تغیر کے ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علاقے کے خیال ہوتے ہیں جو حرکتی ہوں یا سکونی مگر ایسے ہوتے ہیں جن پر نسبت سکون کے واقعات میں غور و فکر ہوتا ہے؛

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھے لیتے ہیں، اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ہر وقت و ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ یہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف لیجاٹیں؛

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تال کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت دشوار ہے۔ اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعہ سے ہم ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں، تو ان کے نتیجہ تک پہنچنے سے قبل ان کو روکنے کے معنی تو درحقیقت ان کے سدوم کرنے کے ہونگے۔ برخلاف اس کے اگر ہم ان کے نتیجہ تک

پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اُن کی چکا چوند میں ان کی دہمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کرے اس کی ہیئت کا مطالعہ کرنا چاہیے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری قطعات کا تاملی مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھہرا سکیں یہ ہر ٹھوکسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو، اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا، جس طرح برف کا ریزہ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کا ریزہ باقی نہیں رہتا، بلکہ پانی کا قطرہ بجاتا ہے۔ اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو اپنی حدود کی طرف متحرک ہو، ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے کسی سکونی شے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے جو جو کچھ ہم کہنے والے ہوتے ہیں بالعموم اس کا آخری لفظ ہوتا ہے، اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ جلد میں جو کچھ ایسی خاص جگہ رجحان و معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتہ نہیں چلتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کو پکڑنے کے مساوی ہوگا، یا گیس کے اس لئے جلدی سے کھونکر دیکھنے کے کہ دیکھیں اندر صبر کیسا نظر آتا ہے۔ اور ایسے شخص سے جو ان کا وجود و ثابت کرنا چاہتا ہے، ان علمائے نفسیات کا، جو ان کے متعلق شک رکھتے ہیں شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زہینو کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے، تو بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے، اور ان کے اس بیہودہ سوال کا فوراً کوئی جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعوے کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا ہے تو اس تاملی دشواری کے نتائج مضرت ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمہ فکر کے تغیری حصوں کو روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے، تو ایک بڑی فاحش غلطی جو تمام علمائے نفس کر چکے یہ ہوگی، کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس کی وجہ سے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کرنے لگیں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے ان کو ان لائق ادعائے اور نسبتوں

کے مطابق، جو دنیا کی محسوس چیزوں میں نظر آتی ہیں، کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں، اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں، جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثرے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثرے نے (مثلاً ہیوم) ذہن کے داخل و خارج کے اکثر علاقوں کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سکونی نفسی حالتیں ان کے نقول و مشتقات زدوں کی طرح سے ایک دوسرے پر رکھے ہوتے ہیں، مگر ہوتے دراصل علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علاقوں کی حقیقت سے تو ہاتھ نہیں اٹھا سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے، جس سے ان کا احضار ہوتا ہو۔ اس لئے یہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ علاقوں کا علم صرف ایسی شے سے ہوگا جو احساس یا ذہنی حالت نہیں ہوتی بلکہ ایسے ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے جس سے حس اور شعور کی دوسری سکونی حالتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضرور ہے کہ ان کا علم کسی ایسی شے سے ہوتا ہوگا جو بالکل مختلف سطح پر ہوتی ہوگی، یعنی فکر ذہانت و عقل کے کسی خالص فعل سے۔ اور ان سے وہ کچھ ایسی شے مراد لیتے ہیں جو حسیت گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور نقوریہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس جیسی شے کا وجود ہے، تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علاقوں کا وجود ہوتا ہے، اسی قدر بلکہ اس سے کبھی زیادہ یہ امر یقینی ہوگا کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علاقوں کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی ربط کوئی تعلق فعل یا کوئی اور صرفی و نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی، جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار ہوتا ہو جس کو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبتہ بڑے معروضات فکر میں محسوس نہ کرتے ہوں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر لیں تو یہ ذہنی علاقوں ہیں جو ہم پر سنکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمہ شعور ہے جس کے ان میں سے ہر ایک کے داخلی تغیرات مطابق ہوتے ہیں۔ بہر حال علاقوں اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں، اور کوئی زبان ان سب کو

پوری طرح بیان کرنے پر قادر نہیں ہے؛  
ہم کو احساس دو اگر، اور احساس دو پر، اور احساس لیکن کہنے میں  
اسی قدر تامل نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ احساس کمبود اور احساس سرو میں تامل  
نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ محض سکونی حصوں ہی کے  
وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے، کہ زبان اب کسی  
دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ تجربہ نے یہ فرض کرانے  
کے لئے کہ جہاں کوئی مستقل نام ہوتا ہے وہاں اس کے مطابق کوئی علیحدہ شے  
ہونی لازمی ہے، اس کے اثر پر بہت زور دیا ہے۔ اور وہ ان لاتعداد مجرد  
چیزوں اصولوں اور قوتوں کے وجود سے انکار کرنے میں حتی بجانب ہیں جن کے  
لئے اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی۔ لیکن انھوں نے اس  
غلطی کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے، جس کے متعلق ہم نے باب (دیکھو صفحہ ۲۲۷)  
میں مختصر سا تذکرہ کیا تھا، یعنی یہ فرض کر لینے کے متعلق کہ جہاں نام نہیں ہوتا، تو  
وہاں شے بھی نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کی بنا پر کل خاموش غیر موسوم نفسی حالتوں  
سے سرومہری سے انکار کر دیا گیا ہے۔ اور اگر ان کو تسلیم بھی کیا گیا ہے تو ان  
کو ان سکونی ادراکات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، جن کا یہ باعث ہوتی ہیں  
اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ اس شے کا خیال ہے غرض لفظ ”کا“ ان کی تمام لطیف  
خصوصیات کو اپنی مقرون ادار میں دبا دیتا ہے۔ اس طرح سے سکونی حصوں  
پر سلسل تاکید ہوتی رہی ہے؛

دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے  
ہیں، جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصہ کو متاثر کرتا  
ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار ابض مقامات میں بعض کی نسبت  
زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کی تالیل ایک وقت کی نسبت دوسرے  
وقت میں زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس طرح ایسے گونا گوں نمایاں حوچساں رفتار  
سے گھومتا ہو، اگرچہ تشکیل ہر وقت بدلتی رہتی ہیں، لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے  
ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف ہوتا ہے، کہ گویا ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد

ایسے وقفے بھی آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً پائیدار شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بعض تناؤ کی صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے واقعہ کے مطابق ہے تو اگر ترتیب نو ٹھہرنی نہیں تو شعور کبھی ختم ہی کیوں ہوتا ہے، اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے، ایک قسم کا شعور ہوتا ہے، تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے، اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر یہ ترتیب نئی ہے۔ اگر ذرا دیر باقی رہنے والا شعور سادہ معروضات کا ہے، تو ہم ان کو اگر یہ واضح دہلی ہوئے ہیں تو حین اور اگر یہ بہم اور خفی ہوتے ہیں تو مثالاً کہتے ہیں۔ اگر پیچیدہ معروضات کا واضح اور جلی ہوتا ہے تو اور اکات کہتے ہیں اور اگر خفی ہوتا ہے تو ان کو تعقلات وانکار کہتے ہیں۔ سرلی شعور کے لئے ہمارے پاس انھیں تغیری یا احساسات علائق کے نام ہیں، جن کو ہم استعمال کر چکے ہیں۔ چونکہ دماغی تغیرات مسلسل ہوتے رہتے ہیں اس لئے تمام شعور ایک دوسرے سے ملکر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ ایک طویل شعور یا ایک مسلسل چشمہ ہوتے ہیں۔

احساسات یہاں تک تو تغیری حالتوں کا ذکر تھا۔ لیکن ایسی بے نام کی حالتیں یا حالتوں کی کیفیات بھی ہوتی ہیں، جو انھیں کی طرح اہم اور وقونی ہوتی ہیں، اور جن کو انھیں کی طرح حسی اور رجحان

عقلی فلسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ حسی فلسفہ تو ان کا پتہ چلانے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ عقلی فلسفہ نے ان کے وقونی اعمال کا پتہ چلایا ہے، مگر اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ ان کے برپا کرنے میں احساس کی قسم کی کسی شے کو کوئی لگاؤ ہے۔ مثلاً سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ غیر معلوم نفسی حالتیں جو دماغی پہچان کے گھٹنے اور بڑھنے پر مبنی ہوتی ہیں کس شے کے مشابہ ہیں فرض کرو سچے بعد دیگرے تین شخص ہم سے یہ کہتے ہیں ٹھہرو! سنبھلو! دیکھو! ہمارا شعور اس سے امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے

کسی حالت میں بھی کوئی خاص شے ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ مختلف جسمانی حالتوں سے قطع نظر کر کے اور ان تشلات کو نظر انداز کر کے جو ان تین لفظوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور جو بلاشبہ مختلف ہیں غالباً بقیہ شعوری تاثر کے وجود سے کوئی انکار نہ کریگا، جو اس جہت کا ایک احساس ہو گا جس سے ارتسام آتا ہے اگرچہ ہنوز اس کا کوئی نام نہیں ہے۔ فی الحال ہمارے پاس ان نفسی حالتوں کیلئے ٹھہرو! سنبلو! دیکھو! کے الفاظ کے نام نہیں ہیں؛

فرض کرو ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس وقت ہمارے شعور کی حالت خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس وقت ہمارے شعور میں ایک خلا ہوتا ہے، اور محض خلا بھی نہیں ہوتا کیونکہ یہ خلا بہت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک سوہوم سا شبہ موجود ہوتا ہے، جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا، اور ہماری ہمت پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، تو بھی یہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے۔ اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے، گو ہوتے دو نو خلا ہی ہیں، کیونکہ اس میں جس شے کو ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام کے یاد کرنے کی بے سود کوشش کرتا ہوں، تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جبکہ میں باؤلس کے نام کی ذہن میں لانے بے سود کوشش کرتا ہوں۔ یہاں کوئی ذہین آدمی کہیگا، دو شعور کیونکہ مختلف ہو سکتے ہیں، جب وہ الفاظ جو ان کو مختلف کرتے ہیں موجود نہیں ہوتے۔ جب تک کہ ان کے یاد کرنے کی کوشش بے سود ہوتی ہے۔ اس وقت تک صرف کوشش وجود ہوتا ہے۔ یہ ان دو حالتوں میں کیونکہ مختلف ہوگی تم قبل از وقت اس کو دو مختلف ناموں سے پر کر کے متفرق کرنے کی کوشش کر رہے ہو اگرچہ مفروضہ کی رو سے یہ ہنوز یاد نہیں آتے ہیں۔ محض ان دو کوششوں کا خیال کرو اور ان واقعات کے نام سے موسوم

نہ کرو جو ہنوز موجود نہیں ہیں تو تنکو کوئی بات ایسی نہ ملے گی جیسی ان دو کوشتوں میں فرق ہوگا۔ مگر صحیح طور پر تلاش کرو۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس فرق کو ان اشیاء کے نام ہی سے مستعار لیکر ظاہر کر سکتے ہیں جو ابھی سے ذہن کے اندر نہیں ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری نفسیاتی اصطلاحات بالکل ناکافی ہیں اور ہم اس قسم کے شدید فروق و اختلافات ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ مگر بے نام ہونا موجود ہونے کے منافی نہیں ہے۔ خالی ہونے کے ایسے بہت سے شعور ہوتے ہیں، جن میں سے بجائے خود ایک کبھی کوئی نام نہیں رکھتا مگر سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ معمولی طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ سب شعور کے ظاہر ہیں۔ لہذا سب ایک ہی حالت ہیں۔ مگر اس قسم کا احساس فقہ ان احساس سے تو قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ایک گم شدہ لفظ کی تامل میل ممکن ہے، اس کے اندر موجود ہو، مگر اس کے لئے آواز کا جاہز نہیں ہوتا یا ابتدائی حرف علت یا حرف صحیح کی گزیر ان حس تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اسطرح سے تجربہ ہوا ہوگا، کہ اس کی موز دلی کا اثر دماغ کو پریشاں کر رہا ہے، لیکن یاد نہیں آتا۔ یہ ہے کہ ذہن میں گھوم رہا ہے اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے تو

بچہ غور کر کہ ایک احساس کے پہلی بار ہونے اور پھر اسی احساس کی دوبارہ اس طرح شناخت ہونے میں کہ ہم اس سے پہلے لطف اندوز ہو چکے ہیں مگر یہ یاد نہیں آتا کہ کہاں اور کب، کیا عجیب و غریب فرق ہے۔ کوئی غصہ یا خوشبو یا ذائقہ اپنے ساتھ بعض اوقات اس درجہ یہ نامعلوم احساس شناسائی رکھتا ہے، کہ اس کی پراسرار جذباتی قوت سے ہم چونک پڑتے ہیں۔ لیکن نفسی حالت قوی اور ممتاز تو ہوتی ہے (غالباً وسیع استقامتی قطعات کے نیم شدہ پہچان پر مبنی ہوتی ہے) مگر اس کی تمام صورتوں کے لئے ہمارے پاس احساس شناسائی کے علاوہ اور کوئی نام نہیں ہے تو

جب اس قسم کی ترکیبیں پڑھتے ہیں، جیسے کہ جزایں نیست، یا تو یہ ہے یا یہ ہے، لہذا ب ہے، لیکن، اگرچہ یہ ہے، بااں ہمہ، یہ ارتفاع نفیضین ہے کوئی تیسری شے نہیں ہے دوسرے منطقی تعلق کے لفظی دھانیوں کا جم غفیر تو یہ سچ ہے کہ ہمارے ذہن میں محض الفاظ کی روانی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس ان الفاظ کے کیا معنی ہیں، جن کی نسبت ہمارا خیال ہے کہ ہم ان کو پڑھتے وقت سمجھتے جاتے ہیں معنی کی ایک ترکیب سے دوسری ترکیب میں کوئی شے مختلف ہوتی ہے؟ کون؟ کہاں؟ کیا ان استغناات میں آوازوں کے علاوہ اور کسی شے میں فرق نہیں ہے۔ کیا اس کا علم و فہم اس کے متلازم تاثر شعور سے نہیں ہوتا، اگرچہ براہ راست امتحان کے لئے یہ اس قدر مبہم ہے۔ اور کیا یہی اس قسم کے حروف نفسی پر صادق نہیں آتا جیسے نہیں، کبھی نہیں، نہ، ابھی نہیں ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ انسانی گفتگو کے بڑے قطعات فکر میں علامات جہت کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور فکر کی جہت کا ہم کو قوی امتیازی احساس ہوتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی متعین حسی مثال کسی قسم کا حصہ نہیں لیتی۔ حسی تشاللات مستقل نفسی حقائق ہوتے ہیں۔ ہم ان کو اپنے سامنے باقی رکھ سکتے ہیں اور جب تاکہ جی چاہے ان کی طرف دیکھ سکتے ہیں۔ اس کے برعکس منطقی حرکت کی یہ عمریاں تشاللات ایسے نفسی تغیرات ہوتے ہیں، جو ہر وقت پرواز میں رہتے ہیں ان کو پرواز کے علاوہ اور کسی حالت میں دیکھ بھی نہیں سکتے۔ ان کا کام یہ ہے کہ تشاللات کے ایک مجموعہ سے دوسرے مجموعہ کی طرف لیجائیں۔ جب یہ گزرتی ہیں تو ہم جلی ہونے والی اور خفی ہونے والی دو طرح کی تشاللوں کو بالکل ایک خاص طریق پر دیکھتے ہیں، اس طرح سے جو ان کی مکمل موجودگی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اگر ہم احساس جہت کو شدت کے ساتھ باقی رکھنا چاہتے ہیں تو یہ مکمل طور پر موجود ہو جاتی ہیں اور احساس جہت فنا ہو جاتا ہے۔ منطقی حرکت کے خالی سلسلہ سے ہم کو اسی طرح حرکت کا گریزان احساس ہونا چاہئے، جس طرح سے معقول جملہ اپنے الفاظ سے ممیز تشاللات پیدا کرتا ہے؟



جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ ”میں سمجھتا ہوں“ تو مخاطب کے معنی کی اولین لمبی جھلک کیا ہوتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ذہن بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اسکے کہ کچھ کہے کہنے کی نیت کس قسم کا ذہنی واقعہ ہوتی ہے۔ یہ نیت آفرینتوں سے بالکل جدا گانہ اور ممیز ہوتی ہے، اور اس لئے شعور کی ایک ممیز و جدا گانہ کیفیت ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کی حسی تشکلات پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ بہ شکل کوئی تشال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں اور انتظار و قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جو یہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آ جاتے ہیں یہ ان کی بتدریج تقدیم کرتی ہے۔ اگر وہ اس کے موافق ہوتے ہیں تو یہ ان کو صحیح کہتی ہے اور اگر مخالف ہوتے ہیں تو رد کر دیتی ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کی کہنے کی نیت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا ایک ثلث اس قسم کی مربع تناظری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو الفاظ کی صورت میں منتقل نہیں ہوتیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دیجاتی ہے، وہ اس کو بہ آواز پڑھتا ہے، اور بغیر اسکو پہلے سے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا جاتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو، جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے، تو اس طرح سے وہ ہرگز نہ پڑھ سکے۔ الفاظ پر اس طرح سے زور دینا ہے جملے کی ترکیب بخوبی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے اس سے زیادہ نہیں، گذرتا ہے تو ہم ”کہ“ کی توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں تو اس لئے ”یا لہذا“ کی توقع کرتے ہیں، اور آئندہ ترکیب بخوبی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کے جس کو وہ باواز پڑھتا ہے چار جملے سمجھ نہ سکے، اس کے بھی پڑھنے سے یہ معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھ کر پڑھ رہا ہے؟

ان واقعات کی بعض لوگ اس طرح توجیہ کریں گے، کہ یہ سب ایسی حالتیں ہیں جن میں بعض مثالوں قانون التکاف کے ذریعہ سے بعض کو اس سرعت کے ساتھ پہنچ کر دیتی ہیں کہ بعد میں ہم کو خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے ان خفیف مثالوں کے رجحانات پیدا ہوتے ہوئے اس سے پہلے کہ یہ واقعات موجود ہوں محسوس کر لئے تھے۔ اس خیال کے لوگوں کے لئے شعور کے لئے جو سامان ہو سکتا ہے، وہ متعین قسم کی مثالوں ہی ہوتی ہیں۔ رجحانات موجود ہوتے ہیں لیکن یہ خارجی نفسیاتی کے لئے واقعات ہوتے ہیں موضوع مشاہدہ کے لئے نہیں ہوتے۔ اس طرح سے رجحانات نفسیات میں صفر کے مثل ہوتا ہے۔ اس کے صرف نتائج محسوس ہوتے ہیں۔

اب میں جس شے کے لئے جملہ کتابوں اور جس بات کے ثابت کرنے کے لئے مسئلہ جمع کرتا ہوں وہ یہ ہے، کہ رجحانات صرف خارجی تشریح نہیں ہوتے، بلکہ یہ چشمہ کے معروضات میں سے ہوتے ہیں جس کو ان کا داخلی طور پر وقف ہوتا ہے، اور جس کو صرف اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ یہ بڑی حد تک احساس رجحان پر مشتمل ہوتی ہیں جو اکثر اس قدر مبہم ہوتے ہیں کہ ہم ان کا نام بھی نہیں بتا سکتے۔ مختصر یہ کہ جس شے کی طرف میں توجہ منحطف کرانا چاہتا ہوں وہ ہماری زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتے ہیں۔ باب میں معلوم ہو گا کہ مسٹر کیلٹن اور پروفیسر کسلے ہیوم اور برکلی کے اس مضحکہ خیز نظریہ کے رد کرنے میں ایک قدم اور آگے بڑھ چکے ہیں کہ ہم کو پوری طرح ممیز و متعین چیزوں کے علاوہ اور کسی شے کے مثالوں نہیں ہو سکتے اگر ہم اس تصور کو بھی رد کر دیں جو مذکورہ بالا نظریہ سے کسی قدر کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے خارجی اوصاف کا تو علم ہوتا ہے، لیکن علانی کا نہیں ہوتا، تو ہم ایک درجہ اور ترقی کر جائیں گے۔ لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کے نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کی حالت اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں مشکوں پیپوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے، مشکے واقعا موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے

درمیان سے ہے گا۔ چشمتہ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ممیز تمثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوئی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے حقائق کی حس ہوتی ہے کہ یہ کہاں سے آتی ہے اور ہم کو کہاں لیجا لے گی۔ تمثال کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت اسی نفل کے اندر ہوتی ہے، جو اس کے ساتھ اور اس کو محیط ہوتی ہے۔ بایوں کہو کہ یہ اس کے ساتھ مل جل کر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی بڑی، اُس کی بڑی اس کا گوشت اُس کا گوشت بن جاتا ہے، یہ سچ ہے کہ یہ اس کو اسی شے کی تمثال چھوڑتا ہے، جو کہ یہ پہلے تھی مگر یہ اس کو اس شے کی ایسی تمثال بنا دیتا ہے، جو نئی بنی ہوئی اور تازہ اتری ہوئی ہوتی ہے؛

وہ سوہوم خاکہ کیا شے ہوتا ہے جو کسی تماشہ کھیل یا کتاب کی صورت کا ہمارے ذہن میں رہ جاتا ہے، اور جس پر جب کہ وہ شے واقعہ ہمارے سامنے ہوتی ہے، تو ہم حکم صادر کرتے ہیں۔ ایک حکمی یا فلسفیانہ نظام کے متعلق ہمارا تصور کیا ہوتا ہے۔ بڑے حکیموں کو اشیا کے باہمی علاقہ کی وسیع جھلکیں محسوس ہوتی ہیں مگر ان کا یہ عمل اس قدر سریع ہوتا ہے، کہ اتنی دیر میں لفظی متالات بھی مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں۔ ہم سب کو اس قسم کا ہمیشہ ایک شعور ہوتا ہے، کہ ہمارا فکر کس طرف کو جا رہا ہے۔ یہ اور کسی احساس کی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے، اس امر کا کہ کون سے خیالات اب پیدا ہونے والے ہیں قبل اس کے کہ وہ پیدا ہوئیں۔ شعور کے اس ساحت نظر کی وسعت میں بہت تغیر ہوتا ہے اور بیشتر ذہنی تازگی اور تکان کی کیفیت پر مبنی ہوتا ہے جب ہمارے اذہان تازہ ہوتے ہیں ان کا افق بہت وسیع ہوتا ہے۔ موجودہ تمثال اپنے سے بہت پہلے اپنے تناظر کی جھلک دکھا دیتی ہے، اور وہ حلقے بہت پہلے سے منعکس ہو جاتے ہیں جن کے اندر فکر کی ہنوز تولید نہیں ہوئی ہے۔ معمولی حالات میں محسوس علاقہ کا نفل بہت محدود ہوتا ہے، اور انتہائی دماغی ضعف کی حالتوں میں افق تنگ ہو کر ایک گزرنے والے لفظ کی حد تک محدود رہ جاتا ہے۔ لیکن انتہائی مشنیری آئندہ لفظ کے لئے سامان فراہم کر دیتی ہے

جس سے معمولی تسلسل باقی رہتا ہے، اور تمکا متفکر آخر کار کس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ بعض اوقات وہ اپنے آپ کو مبتلائے شک پاتا ہے کہ کہیں میرے خیالات بالکل ٹھہر تو نہیں گئے ہیں۔ مگر اور پیچیدگی کی مہم جوئی اس کو آئندہ زیادہ میسر و قطعی اظہار تک پہنچنے کے لئے کش کش پر آمادہ کرتی ہے، کہ یہ کیا ہو گا۔ اور اس کی گفتار کی سستی سے یہ معلوم ہوتا ہے اس قسم کی حالتوں میں محنت فکر کس قدر دشوار ہو گی؟

اس امر کا وقف کہ ہمارے خیالات بالکل رک گئے ہیں اس وقف سے مختلف ہوتا ہے، کہ ہمارے خیالات ایک نتیجہ پر پہنچ کر ختم ہو گئے ہیں۔ ذہن کی اس حالت کا منظر آواز کا وہ اتار ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جملہ ختم ہو گیا، اور اس کے بعد سکوت ہوتا ہے۔ اول الذکر حالت کا منظر کھاسنا اور کھنکارنا سا ہوتا ہے، یا پھر کوئی اس قسم کا لفظ، جیسے کہ وغیرہ یا علیٰ ہذا القیاس ہے۔ مگر غور کرنے کے قابل بات یہ ہے، کہ جملہ کا ہر جزو جو غیر مکمل رہ جاتا ہے، مختلف احساس پیدا کرتا ہے، اور یہ اس خیال پیش کی بنیاد ہوتا ہے، جو ہم کو اس امر کا ہوتا ہے، کہ ہم اس کو ختم کریں گے۔ یہ لفظ اور علیٰ ہذا القیاس ایسا عکس ڈالتے ہیں، اور معروض فکر ایسا حصہ ہوتا ہے جیسی کہ بین ترین مثال ہو گی؟

پھر دیکھو جب ہم کوئی نکرہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً انسان اور اس کو عام معنی میں لیتے ہیں جس کا تمام ممکن انسانوں پر اطلاق ہو سکے، تو ہم کو اپنی نیت کا پوری طرح سے علم ہوتا ہے، اور اس میں اور اپنے معنی میں جب ہم اس سے ایک خاص جماعت، یا صرف ایک شخص جو کہ ہمارے سامنے ہوتا ہے، مراد لیتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرتے ہیں۔ نقل کے باب میں معلوم ہو گا کہ ہمارے لئے امتیاز نیت کس قدر ضروری ہوتا ہے۔ یہ اپنا اثر کل جملہ پر ڈالتا ہے، اُس سے ماقبل پر بھی اور مابعد پر بھی جہاں لفظ انسان ہوتا ہے؟

ان تمام وافحات کو دماغی عمل کی اصطلاح میں بیان کرنا بالکل سہل ہے۔

جس طرح سے کہاں سے انکی گونج اپنے فکر کے لفظ آغاز کا احساس، غالباً اعمال کے فنا ہونے والے پہچان پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک لمحہ پہلے واضح طور پر موجود تھے، اسی طرح سے کہاں کو نقطہ اختتام کا ذائقہ پیشین ہوتا ہے اور یہ ان قطعات یا اعمال کے بڑھنے والے پہچان پر مبنی ہونا چاہئے جو ایک لمحہ کے بعد کسی ایسی شے کے دماغی متلازم ہونگے، جو اسوقت دماغ کے اندر واضح و حلی طور پر موجود ہوگی اگر اس عصبی حالت کو انحناء کے ذریعے سے ظاہر کریں تو یہ ذیل کی شکل اختیار کریگا:



شکل نمبر ۲۷

افقی خط کا ہر نقطہ کسی دماغی قطعہ یا عمل کا نمائندہ ہے۔ اس خط کے اوپر انحناء کی بلند سی کسی دماغی شدت عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ انحناء جن شدتوں کو ظاہر کر رہا ہے، اس کے اندر تمام شدتیں موجود ہیں۔ لیکن جو اس کی چوٹی سے پہلے ہیں، وہ ایک منطف پہلے زیادہ شدید تھیں اور جو اس کے بعد ہیں وہ ایک منطف بعد سب سے زیادہ شدید ہونگی اگر میں اب ت ت ج ج ح خ د پڑھوں تو ت کے کہنے کے وقت ت ت اب ت اور ج ح خ میرے شعور سے قطعاً خارج نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں اپنے انداز میں موجود ہوتے ہیں اور خفیف سی روشنی کو ت کی قوی تر روشنی کے ساتھ آمیز کر دیتے ہیں کیونکہ دونوں کی عصبی کیفیت ایک حد تک بیدار ہوتی ہے تو

عام طور پر اس قسم کے غلطیاں ہوتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے، کہ دماغی اعمال اس سے پہلے مہتج ہونے لگتے ہیں کہ ان کے ساتھ جو خیالات

منسلک ہوتے ہیں، وہ آسکیں۔ یعنی واضح و سکونی شکل میں میری مراد گفتگو اور تحریر کی وہ غلطیاں ہیں، جن کی بنا پر ہم الفاظ کے ادا کرنے میں یا سمجھ کرنے میں غلطی کرتے ہیں اور کسی دوسرے لفظ کے حرف یا سمجھ کو داخل کر دیتے ہیں جس کی باری ابھی ہونے والی ہے۔ یا ممکن ہے ایسا ہو کہ وہ پورا، پورا لفظ جو بعد میں آنے والا ہو پہلے ادا ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں دو باتوں میں سے ایک بات لازمی طور پر ہوتی ہوگی۔ یا تو کوئی مقامی حادثہ تغذیہ اس عمل کو روکتا ہے جو ہونے والا تھا، یا کوئی مخالف مقامی حادثہ بعد کے عمل کو قوی کر دیتا ہے اور ان کے قبل از وقت پھٹ پڑنے کا باعث ہوتا ہے۔ اُستاف کے باب میں ہمارے سامنے بہت سی مثالیں اس واقعی اثر کی آئینگی جو وہ شعور پیدا کرتا ہے جس کا عصبی عمل ہنوز انتہائی شدت کے ساتھ پہنچ نہیں ہوا ہے۔

اس کی حالت موسیقی کی زائد سرتیوں کی سی ہے۔ مختلف آلات سے ایک ہی سر ادا ہوتا ہے، مگر ہر ایک کی آواز مختلف ہوتی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سر سے کچھ زائد بھی ادا کرتا ہے، یعنی مختلف بلائی ذہن جو ایک آلہ کی دوسرے آلہ سے مختلف ہوتی ہیں۔ کان ان کو علمدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی اور اس کی کیفیت بدل دیتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھنے اور گھٹنے والے دماغی اعمال لمباتے ہیں اور ان اعمال کی نفسی کیفیت کو متغیر کر دیتے ہیں، جو ان کے انتہائی سر پر ہوتی ہیں۔

ہم نفسی زائد سرتی امتزاج، یا حاشیے کے لفظ دماغی عمل کے اس خفیف اثر کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں جو اس کا ہمارے فکر پر مرتب ہوتا ہے کیونکہ یہ اسکو ان علاقوں و اشیا سے واقف کرتا ہے جن کا صرف بہم طور پر ادراک ہوتا ہے۔

پس اگر ہم مختلف اعمال کے و قونی فعل پر غور کریں تو ہم کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ ان حالتوں کے مابین جو محض واقفیت ہوتی ہیں، اور ان میں جو علم ہوتی ہیں (دیکھو صفحہ ۲۵۲) جو فرق ہے وہ تقریباً کلیتہً نفسی حاشیوں اور سرتیوں کے فرق میں تحویل ہو سکتا ہے۔ ایک شے کے متعلق علم جو ہونا ہے وہ اس کے علاقوں کا علم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ واقفیت محض وہ ارقام

ہوتا ہے جو اس سے آلات حس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس کے اکثر علاقے کا علم ہم کو ظنی اور حاشیہ کے مبہم علاقے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دوسرے مضمون کی طرف رجوع کرنے سے قبل مجھے اس احساس نسبت کے متعلق کچھ ضرور کہنا چاہئے کیونکہ یہ بھی ذہنی چشمہ کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔ ہمارے تمام ارادی افکار میں کوئی نہ کوئی تسبعت یا موضوع ہوتا ہے جس کے گرد ہمارے فکر کے تمام افراد گردش کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ موضوع ایک مسئلہ ہوتا ہے، ایک خلا جو ہنوز کسی مہیز تصور لفظ یا ترکیب سے پر نہیں ہوا لیکن جو اس طرح سے جس کا پہلے کچھ بیان ہو چکا ہے، ہیکو نہایت شدیدہ فعلی، اور متعین نفسی طریق پر متاثر کرتا ہے۔ وہ مثالیں اور ترکیبیں جو ہمارے ذہن میں گذرتی ہیں کیسی ہی ہوں، ہم ان کا اس تکلیف دہ خلا کے ساتھ تعلق محسوس کرتے ہیں۔ اس کا پر کرنا ہمارے فکر کا مقصود ہوتا ہے۔ بعض ہم کو اس تکمیل کے قریب لے آتے ہیں۔ بعض کو خلا بالکل بے تعلق بتاتا ہے۔ ہر ایک خیال علاقے کے محسوس حاشیہ کے اندر تیر کر آتا ہے، جس کی مذکورہ خلا انتہا ہوتی ہے۔ یا بجائے ایک متعین خلا کے ممکن ہم کو صرف ایک دلچسپی کی حالت محسوس ہوتی ہو۔ اس صورت میں حالت کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو، یہ اسی طرح عمل کریگی اور اس قسم کے استحضارات پر جو ذہن میں داخل ہونگے بعد اس کو مناسب معلوم ہونگے، ان پر ایک محسوس تعلق کی چادر ڈال دے گی، اور جو اس سے متعلق نہ ہونگے، ان کو پریشانی اور بے تعلقی کے احساس سے متاثر کر دیگی۔

پس ہمارے موضوع سے تعلق یا دلچسپی بطور حاشیہ کے ہر وقت محسوس ہوتی رہتی ہے خصوصاً موضوع کی جنوائی اور مخالفت معاونت اور رکاوٹ کے تعلق کا تو ہر وقت احساس رہتا ہے۔ جب احساس معاونت ہوتا ہے، تو ہم مطمئن ہوتے ہیں۔ احساس مزاحمت سے ہم بے اطمینان و پریشان ہوتے ہیں اور اس طرح سے غلطان و پیچاں ہوتے ہیں، کہ گویا اور خیالات و افکار کی تلاش میں ہوں۔ اب اگر کوئی ایسا خیال ہو جس کے حاشیہ کی کیفیت سے کچھ یہ احساس

ہوتا ہو، کہ سب کچھ ہماری مرضی کے مطابق ہو رہا ہے، تو وہ ہمارے فکر کا قابل قبول رکن ہوتا ہے۔ اب یہ کسی قسم کا خیال کیوں نہ ہو۔ شرط صرف اس قدر ہوتی ہے، کہ علاقے کے اس خاکہ میں جس میں کہ دلچسپ موضوع واقع ہوتا ہے ہم کو یہ احساس ہو، کہ اس میں یہ بھی جگہ رکھنا ہے۔ یہ اس کو ہمارے سلسلہ تصورات کا موزوں و مناسب جزو بنا دینے کے لئے بالکل کافی ہوتا ہے، ایک سلسلہ خیال کے لئے جو شے اہم ہوتی ہے، وہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے معنی یا جیسا کہ ہم کہتے ہیں اس کا موضوع ہوتا ہے یہی شے باقی رہتی ہے حالانکہ فکر کے اور افراد حافظہ سے محو ہو جانے میں یہ معمولی نتیجہ ایک لفظ یا ترکیب یا جزئی تمثال، عملی حالت یا عزم ہوتا ہے جو یا تو ایک مسئلہ کا جواب دینے کے لئے پیدا ہوتا ہے یا ایک پہلے سے موجود غلط کو پُر کرنے کے لئے، جو ہم کو پہلے پریشان کر رہا تھا یا ہم سلسلہ خیال میں اس پر آجاتے ہیں۔ بہر حال یہ چشمہ کے اور حصوں سے اس خاص دلچسپی کی بنا پر جو موضوع کو اس کے ساتھ ہوتی ہے ممتاز و نمایاں رہتا ہے۔ یہ دلچسپی اس کو روک رکھتی ہے اور جب یہ آتا ہے تو اس کی آمد کو ایک قسم کا اہم موقع بنا دیتی ہے تو جو اس طرف مبذول کرتی ہے اور ہمیں اس طرف سلکونی انداز میں غور کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

چشمہ کے وہ اجزا جو ان سلکونی نتائج سے پہلے ہوتے ہیں، ان کے حصول کا باعث ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک ہی نتیجہ حاصل ہو تو بھی اس کے ہی وسائل بہت مختلف ہو سکتے ہیں کیونکہ چشمہ فکر کے معنی ایک ہی ہونگے۔ اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا کہ وسائل کیا ہیں۔ وسائل کی عدم اہمیت اس واقعے سے ظاہر ہوتی ہے کہ جب نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے تو ہم اس کے حصول سے پہلے کے اکثر مدارج کو بھول جاتے ہیں۔ جب ہم ایک دعوے کو اپنی زبان سے نکال چکے ہیں، تو ایک لمحہ بعد ہم اپنے ضمیمہ الفاظ پر مشکل یا ذکر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کا دوسرے الفاظ میں سہولت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں ایک کتاب جو ہم پڑھ چکے ہیں، اس کا عملی نتیجہ ہم کو یاد رہتا ہے اگرچہ ہم



اس کے جملوں کا اعادہ نہ کر سکیں؟  
 دشواری صرف یہ فرض کرنے میں معلوم ہوتی ہے کہ محسوس تعلق و عدم تعلق  
 کا حاشیہ تمثالات کے مختلف مجموعوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ ایک سلسلہ  
 الفاظ کو لہجہ میں سے گزرتا ہے، اور ایک طرف ایک خاص نتیجہ تک لیجا جاتا ہے اور  
 دوسری طرف لمسی بصری اور دیگر خیالات کے بے لفظ مجموعہ کی طرف لیجا جاتا ہے  
 جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچنے کا موجب ہوتے ہیں۔ کیا وہ ظل یا حاشیہ یا خاکہ جس میں  
 ہم کو الفاظ محسوس ہوتے ہیں وہی ہو سکتا ہے، جس میں تمثالات ہوتے ہیں  
 کیا اختلاف اصطلاحات اختلاف علاقے کے احساس کو مستلزم نہیں ہوتا؟

اگر اصطلاحات کو محض حسوں کی حیثیت سے لیا جائے تو بیشک یہ  
 اختلاف علاقے کے احساس کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً الفاظ ایک دوسرے  
 کے ہم قافیہ ہو سکتے ہیں۔ مگر بصری تمثالات میں ایسی مطابقت نہیں ہو سکتی۔  
 لیکن نوکار اور حسوں کو جس طرح سمجھا جاتا ہے اس طرح سے الفاظ نے طول اختلاف  
 کی بنیاد پر باہم اور نتیجہ کے ساتھ مخالفت یا مطابقت کے حاشیے قائم کرتے ہیں  
 جو اسی قسم کے بصری و لمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ بالکل متوازی  
 رہتے ہیں۔ ان حواشی کا سب سے اہم عنصر محض جہت فکر کے صحیح یا غلط ہونے  
 یا اس کی ہمنوائی یا مخالفت کا احساس ہوتا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے  
 ڈاکٹر کمبیل نے اس واقعہ کی بہترین تحلیل کی ہے۔ ان کے بیان کا اکثر  
 اقتباس ہوتا ہے، اور اس مقام پر ضرورت ہے کہ اس کا اقتباس کیا جائے۔  
 اس باب کا عنوان ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے لکھنے والے اور پڑھنے والے دونوں بے معنی باتوں  
 کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ مصنف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے  
 مندرجہ ذیل امور بیان کرتا ہے۔

[وہ کہتا ہے کہ] ایک زبان کے مختلف لفظوں کے مابین ان لوگوں کے ذہنوں  
 میں جو اس کو بولتے ہیں، جو ربط یا تعلق قائم ہو جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی  
 ہوتا ہے، کہ وہ الفاظ مربوط یا سلسل اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتے  
 ہیں۔ ہندسہ کا یہ اصول ہے کہ جو اشیا، ایک ہی شے کے مساوی ہوتی ہیں وہ

باہم بھی مساوی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس کو بھی نفسیات میں اصول کی طرح تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ جو تصورات ایک تصور سے ارتباط رکھتے ہوں ان میں آپس میں ارتباط ہوتا ہے۔ لہذا ایسا ہوگا کہ اگر دو چیزوں کے ربط کا تجربہ کر کے ان کے متعلقہ تصورات میں اختلاف ہو جائے (جو لازمی طور پر ہوگا) اور چونکہ ہر تصور اپنی علامت سے بھی مرتبط ہوگا، اس لئے تصورات کی علامات میں بھی اختلاف ہو جائیگا۔ لہذا اصوات کا بحیثیت علامات کے اس طرح نقل کیا جائے گا کہ ان میں ایسا ربط ہے جو اس ربط کے مماثل ہے، جو ان اشیاء کے مابین ہے جن کی یہ علامتیں ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اصوات کو بحیثیت علامات کے خیال کیا جائے، کیونکہ ہم سمجھنے پر طے کرنے سننے میں ہر لحظہ ان کو اسی خیال کرتے ہیں۔ جب ہم ارادۂ انتزاع کرتے ہیں اور ان کو محض اصوات خیال کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً احساس ہوتا ہے کہ یہ بالکل غیر مربوط ہیں اور ان میں اس کے علاوہ اور کوئی تعلق ہی نہیں ہے جو آواز اور لہجہ کی مشابہت سے پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان پر اس طرح غور کسی خاص غرض کی بنیاد پر ہوتا ہے، جو پہلے سے ذہن میں ہوتی ہے، اور اس کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو معمولی گفتگو میں صرف نہیں ہوتی۔ معمولی گفتگو میں عموماً ان کو علامات خیال کیا جاتا ہے، یا اس کے خلاف ان کو علامات کے ساتھ غلط کر دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح سے اب بیان کیا گیا ہے، ہم غیر محسوس طور پر ان کے مابین ایک تعلق خیال کرنے لگتے ہیں، جو اس سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جس کی اصوات فطری طور پر قابلیت رکھتی ہیں۔

اب اس کو نقل عادت یا رجحان ذہنی جو کچھ بھی کہو یہ زبان کی کثرت استعمال اور اس کی ساخت سے بہت قوی ہو گیا ہے۔ زبان ہی ایک واحد ذریعہ ہے، جس کے واسطے ہم اپنا علم اور اپنے اختصافات دوسروں تک پہنچاتے ہیں، اور جس کے ذریعہ سے دوسروں کا علم اور اختصافات ہم تک پہنچتے ہیں۔ اس واسطے سے متواتر کام لینے سے یہ لازمی طور پر ہوتا ہے کہ جب

اشیا میں باہم ربط و تعلق ہوتا ہے، تو جو الفاظ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ عموماً گفتگو میں بھی مربوط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے الفاظ اور علامات بذات خود اور معمولی قربت کی بنا پر تصویریں ایک تعلق قائم کر لیتے ہیں جو اس کے علاوہ ہوتا ہے، جو ان کو باہم ربط و تعلق رکھنے والی اشیا کی علامات کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ رجحان زبان کی ساخت کی وجہ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ تمام زبانیں جتنی کہ وحشی ترین بھی جواب تک منضہ شہود پر آئی ہیں باقاعدہ اور تشبیلی ساخت رکھتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیا کے مابین یکساں تعلق ہوتا ہے، جو یکساں طور ہی پر بیان کیا جاتا ہے۔ یعنی اس کے مطابق گردانوں مشتقات ترکیبات ترتیب الفاظ اجزاء کے ایک پر ایک رکھنے زبان کی قواعدی ساخت اور حالت جس کی بھی متقاضی ہو اس سے کام لیا جاتا ہے۔ اب چونکہ زبان کے عادی استعمال سے (اگرچہ یہ بالکل بے قاعدہ ہو) جہاں کہیں فطرت خارجی میں اشیا کے مابین ربط ہوتا ہے، تو جو علامات ان کو ظاہر کرتی ہیں، وہ بھی مربوط ہو جاتی ہیں۔ پس زبان کی باقاعدہ ساخت سے علامات کے اس تعلق کو اس تعلق کے مطابق خیال کیا جاتا ہے، جو ان کے نمونوں کے مابین ہوتا ہے۔

اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں جانتے ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ شروع کریں تو اس کے بعد جتنے لفظ آتے ہیں وہ فرانسیسی ہوتے ہیں، اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے، کہ ہماری زبان سے انگریزی لفظ نکلے۔ فرانسیسی الفاظ میں جو ربط ہے، وہ محض میکالمی طور پر دماغی قانون کی طرح سے عمل نہیں کرتا۔ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت واقف محسوس کرتے ہیں۔ ہماری فرانسیسی جملے کے سمجھنے کی قابلیت کبھی اس قدر پست نہیں ہو جاتی، کہ ہم اس کا پتہ نہ چلے کہ جو الفاظ سماعت میں آ رہے ہیں وہ یہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ مشکل سے قدر پریشان ہو سکتی ہے کہ اگر انگریزی لفظ داخل کر دیا جائے تو اس غیر پریم چونک نہ پڑیں۔ الفاظ کے مربوط ہونے کا اس قسم کا احساس اہل درجے کا حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے مگر اس امر کا مبہم ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سنتے ہیں

وہ ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں، اور ایک ہی زبان کے خاص روزمرہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس کے قواعد کے تسلسل سے ہم آشنا ہیں عملی طور پر یہ تسلیم کرنے کے مساوی ہے، کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ ایک معقول بات ہے لیکن اگر غیر معمولی اور باہر کے لفظ داخل کر دئے جائیں، اگر قواعد کی کوئی غلطی پیدا کر دی جائے یا غیر متعلقہ لغات اچانک داخل کر دئے جائیں مثلاً چوہے دان یا چڑیا کی چونچ جیسے لفظ فلسفیانہ گفتگو میں داخل کر دئے جائیں تو جملہ کا گویا سربگرد جاتا ہے۔ ہم کو بے آہنگی سے گویا کہ ایک دھوکا سا لگتا ہے، اور خواب آلودہ تسلیم کی سی کیفیت تشریف لیجاتی ہے۔ ان حالتوں میں احساس معقولیت لیجاتی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہ حدود و فکریں اس حد سے یا احساس بے آہنگی کے نہ ہونے پر مشتمل ہوتی ہے؟

ان الفاظ کی موزونی کے متعلق یہ تسلیم اس قدر لطیف اور مسلسل ہوتی ہے، کہ خفیف سی قرأت کی غلطی مثلاً مودت، کے بجائے مصوت، عبادت کے بجائے عبارت کی ایسا سننے والا بھی تصحیح کر دیتا ہے، جس کی توجہ اس قدر منتشر ہوتی ہے کہ وہ جملہ کے مفہوم کا کوئی تصور نہیں رکھتا؟

اس کے برعکس اگر الفاظ واقعتاً ایک ہی لغت سے تعلق رکھتے ہوں اور کلام صرفی و نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو، تو ایسے جملے جن کے قطعاً کوئی معنی نہیں ہونے بولے جاسکتے ہیں، اور ان پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ عباد کے اوقات کے وعظ ایک ہی قسم کی مروجہ ترکیبات کا استعمال اور پیسہ سطر، تحریرات اور اخبار نویسوں کے مضامین اس کی مثالوں سے پُر ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک میں ایک بار ورزشی کر تب ہوئے تھے، اس کے متعلق اخبار میں لکھا تھا دو طیور درختوں کی چوٹیوں کو اپنے نغمہ سحری سے پر کر رہے تھے، جس سے ہوا مرطوب ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار نے بے سمجھے جلدی میں اس کو لکھا تھا۔ اور اکثر پڑھنے والوں کو بھی اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ حال ہی میں بوسٹن سے ۸، صفحہ کی ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو اس قسم کی مہمل عبارتوں سے پُر ہے۔

ہر سال ایسی تصانیف شائع ہوتی رہتی ہیں، جن کے مصنفین سے یہ معلوم ہوتا ہے ان کے مصنف فی الواقع مجنون ہیں۔ مثلاً اگر مذکورہ کتاب کو پڑھیے تو یہ اس کو شروع سے آخر تک مہمل معلوم ہوگی۔ اس قسم کی حالتوں میں اس امر کا یہ جملہ نا کہ مصنف کے ذہن میں الفاظ کے مابین کس قسم کا ربط ہوگا ناممکن ہے۔ خارجی معنی اور مہمل کے مابین حریفانہ فاصلہ کا تعین کرنا بہت دشوار ہے۔ ذہنی طور پر الفاظ کا مجموعہ با معنی ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ خواب کے غیر مربوط ترین الفاظ کے بھی معنی ہو سکتے ہیں، بشرط یہ ہے کہ انسان کو ان کے مربوط ہونے کے متعلق شک نہ ہو مگر کی ذرا ادق عبارتوں کو لو۔ ان کے متعلق یہ اعتراض خاصی حد تک معقول ہوتا ہے کہ ان کے اندر جو معقولیت ہے آیا وہ محض اس واقعے سے سمجھ زیادہ ہے کہ الفاظ سب کے سب ایک لغت کے ہوتے ہیں۔ اور قواعد صرف و نحو کے ربط سے مربوط ہوتے ہیں۔ مثلاً قربت علاقہ ذات وغیرہ ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو بار بار آتے ہیں بایں ہمہ اس کے متعلق کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ ان جملوں کی معقولیت کا ذہنی احساس مصنف کے ذہن میں بروقت تحریر نہایت قوی تھا اور بعض پڑھنے والے بھی بہت زور لگا کر ان تک ممکن ہے پہنچ گئے ہوں۔ خلاصہ یہ کہ جب بعض قسم کے زبانی موقوفات موجود ہوتے ہیں اور بعض صرف و نحو کی توقعات پوری ہو جاتی ہیں تو یہ ہمارے اس احساس کا خاصہ بڑا جزو ہوتے ہیں کہ جملے کے اندر معنی ہیں، اور اس کے اندر وحدت خیال ہے۔ قواعد صرف و نحو کی خلاف ورزی ہو تو جملہ مہمل معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً ایلبا پنولین میں بدعہ کی سختی وہ انگریزوں سے جلا وطن کر دیا گیا سینٹ پلینا سب سے آخری بات یہ کہ ہر لفظ میں ایک زائد سرتی ہوتی ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ ہم کو پہلے نتیجہ کی طرف لاتا ہے۔ ایک جملہ کے تمام الفاظ میں ربط کے ان تین حالتوں کو اس طرح

بیدار کرد کہ نتیجہ قابل حصول معلوم ہونے لگے تو سب اس جملہ کو بالکل مسلسل یاد دے اور معقول خیال تسلیم کرینگے !

اس قسم کے جملہ میں ہر لفظ کے متعلق نہ صرف یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ لفظ ہے بلکہ اس کے اندر معنی بھی ہیں۔ ایک لفظ کے معنی کو اگر اس طرح حرکتی طور پر لیا جائے تو اس کے معنی اس سے بالکل مختلف ہونگے، جو اس کے سکونی طور پر یا بغیر سیاق و سباق کے ہونگے۔ حرکتی معنی اس حاشیہ تک محدود ہوتے ہیں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی سیاق اور نتیجہ کی محسوس موزوں و غیر موزوں تباہ جب لفظ مقدون ہوتا ہے، مثلاً میز بوسٹن تو مقدون معنی ان حسی تشابہات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بیدار ہوتی ہیں۔ جب یہ مجسود ہوتا ہے، مثلاً نمبروں کے متعلق دو قانون سازی، دو مغالطہ، تو اس حالت میں معنی اور الفاظ کے نتیجہ ہونے پر مشتمل ہوتے ہیں جو نام نہاد تعریفات ہوتی ہیں !

ہینگل کے یہ مشہور اصول کہ وجود خالص لاشے کے مساوی ہے، اس کے الفاظ کو سکونی معنی میں یا بغیر اس حاشیہ کے جو ان کو جملہ کے اندر حاصل ہوتا ہے، استعمال کرنے کا نتیجہ ہیں۔ اگر ان کو انفرادی طور پر لیا جائے تو یہ سب کے سب اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ یہ کسی حسی تشابہ کو متبیح نہیں کرتے۔ لیکن اگر ان کو حرکتی اعتبار سے دیکھا جائے، یا (جیسا کہ فکر) یا معنی خیال کیا جائے تو ان کے ربط کے جواشی ہوتے ہیں۔ ان کے تعلقات و انحرافات ان کے فعل اور معنی بالکل مخالف محسوس ہوتے ہیں اور سمجھے جاتے ہیں ! اس قسم کے ملحوظات ان حالتوں سے جن میں کہ بصری مشابہت سے زیادہ کم ہوتا ہے، جن سے کہ ہم کو سٹرگیٹن نے آگاہ کیا ہے، اشکال کے شائبہ تک کو رفع کر دیتے ہیں۔ میرے ایک دوست جو غیر معمولی طور پر ذہین ہیں مجھے اطلاع دیتے ہیں کہ میں اپنے ناشتہ کے دسترخوان کی کسی طرح اور کسی قسم کی تشابہ قائم نہیں کر سکتا۔ جب ان سے یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو پھر ناشتہ کا دسترخوان یاد ہی کیونکر رہتا ہے

تو انہوں نے جواب دیا کہ میں صرف جانتا ہوں کہ اس پر چار آدمی بیٹھتے ہیں اور ایک سفید کپڑا ہوتا ہے، جس پر کھن کی تشتی کافی دان اور مولیاں وغیرہ ہوتی ہیں۔ وہ ذہنی مادہ جس کا یہ وقوف بنا ہوا ہے، محض ذہنی تشال معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافی گوشت ڈبل روٹی انڈوں کے الفاظ سے ایک شخص باورچی کو بلا کر مصارف ادا کرتا ہے اور صبح کے ناشتہ کا انتظام بالکل اسی طرح سے کرتا ہے، جس طرح بصری اور لمسی یادداشتوں سے کرتا تو عملی طور پر یہ خیال کرنے کیلئے اتنے ہی اچھے مواد کیوں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم ان کو اکثر اغراض کی بنا پر قوی تشال سے بہتر خیال کر سکتے ہیں۔ فکر میں ربط اور نتیجہ دو چیزیں اہم ہوتی ہیں اور جس قسم کے ذہنی مادہ سے یہ چیزیں سب سے زیادہ سہولت سے حاصل ہو سکیں وہی بہترین ہوگا۔ اب الفاظ خواہ وہ زبان سے ادا ہوں یا نہ ہوں ہمارے لئے سب سے آسان ذہنی عناصر ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ان کا احیا، نہایت عسرت کے ساتھ ہوتا ہے بلکہ ان کا احیا، واقعی حسوں کی حیثیت سے تجربہ کے کسی اور جزو کی نسبت زیادہ ہو سکتا ہے۔ اگر ان کے اندر یہ فائدہ نہوتا تو ایسا ہونا شکل عقائد، کہ جتنی جتنی انسان کی عمر زیادہ ہوتی ہے اور اس کی قوت فکری زیادہ قوی ہو جاتی ہے، اسی قدر اس کی بصری تشال کی قوت کم ہو جاتی ہے، اور وہ الفاظ پر بھروسہ کرتا ہے۔ زائل سوسائٹی کے ممبروں کے ساتھ سٹرگیبلٹن نے اس امر کی تحقیق کی تھی۔ خود میں اپنے اندر اس بات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں :

اس کے برعکس ایک گونگا اور بہرا اپنی لمسی اور بصری منتالات کو نظام فکری میں بالکل اسی طرح بن سکتا ہے جس طرح کہ الفاظ کے استعمال کرنے والا۔ یہ سوال کہ زبان کے بغیر فکر ممکن ہے، فلاسفہ میں بہت کچھ معرض بحث میں رہا ہے۔ سٹر بلار ڈ نے اپنے بچپن کی بعض دلچسپ یادداشتیں لکھی ہیں، جو نیشنل کالج واشنگٹن میں گونگوں بہروں کے معلم تھے۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے، اس میں سے چند پیرے گراف نقل

کے جاتے ہیں۔

بچپن میں قوتِ سامعہ کے باطل ہو جانے کی وجہ سے میں انہی منافع سے محروم ہو گیا، جو پورے حواسِ دالے بچوں کو اسکول کی عام ابتدائی تعلیم ہم جانتوں کی روزمرہ کی گفتگو، والدین اور دیگر سن رسیدہ آدمیوں کی بات چیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

”میں اپنے خیالات و احساسات کو اپنے والدین اور بھائیوں پر فطری علامات کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتا تھا۔ جو کچھ وہ مجھ سے کہتے تھے اس کو بھی اسی ذریعہ سے سمجھ سکتا تھا۔ ہماری گفتگو روزمرہ کے معمول ہی سے متعلق ہوتی تھی اور میرے مشاہدہ کے حلقہ سے شاذ ہی متجاوز ہوا کرتی تھی.....“

”آخر کار میرے والد نے ایک طریقہ اختیار کیا جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس سے کسی حد تک میرے فقدانِ سماعت کی تلافی ہو جائے گی۔ اور یہ طریقہ یہ تھا کہ جب کبھی انھیں کوئی کام ہوتا تو مجھے اپنے ساتھ باہر لجاتے۔ اور میرے اور بھائیوں کی نسبت مجھے کثرت سے لیجا یا کرتے، اور اس جا بنداری کی بھی وجہ بیان کرتے، کہ لوگ تو کان کے ذریعہ سے بھی اطلاعات حاصل کر سکتے ہیں، اور میرا مدار صرف آنکھ پر ہے۔“

مجھے بہت اچھی طرح سے یاد ہے کہ راستے میں جو مناظر سامنے آتے تھے، ان سے میں بہت خوش ہوتا تھا، اور جان دار اور بیجان دونوں طرح کی چیزوں کا غور کے ساتھ مشاہدہ کیا کرتا تھا۔ اگرچہ میری ناقابلیت کی بنا پر ہم مصروفِ تکلم نہ ہو سکتے تھے۔ ان پر لطف سیروں کے دوران میں تحریری زبان کی ابتدائی تعلیم سے پہلے میں نے خود سے یہ سوال شروع کئے تھے کہ دنیا کیونکر عالمِ وجود میں آئی۔ جب میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ انسانی اور نباتی زندگیوں کی دنیا میں ابتدا کیونکر ہوئی ہوگی۔ سو سچ چاندستاروں اور زمین کے سبب کے متعلق سوچنے لگا۔

مجھے یاد ہے کہ ایک بار جب میری نظر ایک بہت پرانے ٹنڈ پر پڑی جو ہماری سیر کے راستے میں کہیں واقع تھا، تو میرے دل میں آیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ



پہلا انسان اس ٹھنڈے سے عالم وجود میں آیا ہو۔ مگر یہ ٹھنڈا محض ایسی شے کا بقیہ ہے جو کبھی بہت بڑا اور خوبصورت درخت ہو گا۔ مگر یہ درخت کس طرح سے عالم وجود میں آیا ہو گا، یہ اسی طرح سے زمین سے اگا ہو گا جس طرح کہ اور چھوٹے درخت اگ رہے ہیں، اس پر میں نے اس ٹھنڈا اور انسان کی اصل کے مابین تعلق کے خیال کو مہل سمجھ کر رد کر دیا۔

یہ بات مجھے مطلق یاد نہیں ہے کہ کس شے نے ابتداء میرے ذہن کو اشیا کی اصل کی طرف منعطف کیا تھا۔ اس سے پہلے میں یہ سمجھ چکا تھا کہ بچے والدین سے پیدا ہوتے ہیں، اور درخت بیجوں سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ میرے ذہن میں اب جو سوال پیدا ہوا یہ تھا کہ پہلا انسان کس طرح سے پیدا ہوا ہو گا، اور پہلا جانور اور پہلا پودا ترہا قرن پہلے، کیونکر پیدا ہوا ہو گا جس سے پہلے کوئی انسان کوئی جانور یا کوئی پودا نہ ہو گا۔ اسی وقت سے میں یہ جانتا تھا کہ ان سب کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔

وہ ترتیب بیان کرنی تو ناممکن ہے جس کے مطابق میرے ذہن میں انسانوں جانوروں پودوں زمین سورج چاند وغیرہ کے متعلق مختلف سوالات پیدا ہوئے۔ ادنیٰ حیوانات پر اس قدر غور و فکر صرف نہیں ہوا جس قدر کہ انسان اور زمین پر ہوا۔ اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ میں انسان اور حیوان کو ایک زمرے میں شمار کرتا ہوں کیونکہ مجھے یقین تھا کہ انسان فنا ہوں گے اور مرنے کے بعد پھر قبر سے نہ اٹھیں گے۔ اگرچہ والدہ کہتی ہیں کہ جب میرے ایک چچا کا انتقال ہوا تو میں نے ان کے متعلق جن کو میں ہوتا ہوا خیال کرتا تھا، یہ سوال کیا کہ یہ کب اٹھیں گے، تو انہوں نے مجھے سمجھانے کی کوشش کی کہ یہ بہت دنوں میں بیدار ہوں گے۔ میرا عقیدہ تھا کہ انسان اور حیوان کو اس قدر اہم خیال کر کے اور یہ سمجھ کر کہ یہ انسان کی ادنیٰ سطح سے تعلق رکھتے ہیں، انسان اور زمین دو ہی چیزیں تھیں جن پر میرا ذہن مصروف فکر ہوتا تھا۔

مجھے خیال ہے کہ میری عمر کوئی پانچ سال کی ہو گی جب سے کہ میں نے والدین سے اولاد کے پیدا ہونے کو اور جانوروں کی پیدائش کو سمجھنا شروع کیا۔

میسری عمر کوئی گیارہ سال کی ہو گئی کہ میں اس ادارہ میں داخل ہوا جس میں میری تعلیم ہوئی۔ اور مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس سے دو سال پہلے میں نے خود سے کائنات کی اصل کے متعلق سوال کرنے شروع کئے تھے۔ میری عمر اس وقت تقریباً آٹھ یا نو سال کی تھی۔

”زمین کی شکل کے متعلق بچپن میں مجھے کوئی تصور نہ تھا۔ نقشہ کے دیکھنے سے نتیجہ نکالا کہ دو عظیم الشان ٹکیاں ہیں جو ایک دوسرے کے برابر برابر ہیں۔ چاند اور سورج کو بھی میں گول روشن مادے کے چھٹے طباق خیال کرتا تھا۔ ان روشن سیاروں کی نسبت میرے دل میں ایک احترام کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہ زمین کو گرمی اور حرارت پہنچاتے ہیں۔ ان کے طلوع اور غروب سے میں یہ خیال کرتا تھا کہ یہ آسمان پر اس باقاعدگی کے ساتھ سفر کرتے ہیں کہ کسی ایسی قوت کا ہونا بھی لازمی ہے جو ان کو حرکت دیتی ہوگی۔ سورج کے متعلق میرا یہ خیال تھا کہ یہ مغرب میں ایک سوراخ میں غروب ہو کر چلا جاتا ہے اور دوسرے سوراخ سے مشرق میں طلوع ہو جاتا ہے، اس دوران میں گویا ایک عظیم الشان نلکی میں سے سفر کرتے ہوئے زمین کے اندر ہے۔ اور اسی قسم کا چکر گھماتا ہے جیسا کہ یہ آسمان پر گھماتا ہوا نظر آتا ہے۔ ستارے مجھے ایسی چوٹی چوٹی روشنیاں معلوم ہوتے تھے۔ جو آسمان میں جڑی ہوں۔

کائنات کا مبدا کیا ہے؟ یہ سوال تھا جس کے متعلق میرا ذہن بیسود و کشمکش میں مبتلا تھا۔ یا اس کے متعلق کسی تشفی بخش جواب حاصل کرنے کے لئے لڑ رہا تھا۔ جب اس سوال پر ایک مدت تک مصروف فکر رہا تو مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ یہ اس قدر بڑا معاملہ ہے کہ تیرا ذہن اس کو نہیں سمجھ سکتا۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ میں اس کے نامعلوم ہونے سے اس قدر گھبرایا کہ اور اس سے عہدہ برآئے ہو سکے سے اس قدر پریشان ہوا کہ میں نے اس کو اپنے ذہن سے نکال دیا، اور ایسا کرنے پر گویا میں خوش ہوا کہ ایک ایسی دلدل سے بچ گیا جس میں سے نکلنا دشوار تھا۔ اگرچہ مجھے اس رہائی پر ایک سکون سا ہوا مگر اس پر بھی حقیقت سے واقف ہو جانے کی خواہش کو نہ دبا سکا۔ میں نے پھر اس

طرف توجہ کی مگر پہلے کی طرح سے مجھے کچھ عرصہ اس پر مصروف فکر ہونے کے بعد اس کو چھوڑنا پڑا۔ اس پریشانی کی حالت میں بھی ایک عرصے تک حقیقت کا مسلم ہو جانے کی توقع رہی۔ مگر پہلے کی طرح اس کو پھر چھوڑا مگر پھر بھی یہ یقین رہا کہ جوں جوں میں اس پر غور کرونگا مجھے اس راز نہقہ سے واقفیت ہوتی جائے گی۔ اس طرح سے میں ناری کی طرح موضوع سے منحرف ہوتا اور پھر اس کی جانب متوجہ ہوتا رہا یہاں تک کہ مجھے اسکول میں داخل کر دیا گیا۔

”مجھے یاد ہے کہ ایک بار میری والدہ نے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا کہ ایک ذات اوپر بھی ہے اور انگلی سے اوپر اشارہ کر کے اور سنجیدہ چہرہ بنا کر مجھے سمجھایا۔ مجھے وہ بات یاد نہیں ہے جس کی وجہ سے انھوں نے مجھے یہ بات سمجھائی۔ جب انھوں نے اس پر اسرار ذات کا ذکر کیا تو میں نے ہنسایت شوق سے اس مضمون کو ذہن نشین کیا۔ اور ان پر سوالوں کی بھرمار کر دی کہ اس غیر معلوم وجود کی شکل و صورت کیسی ہے اور آیا یہ سورج ہے یا چاند ہے یا ستارے ہیں۔ میں یہ تو جانتا تھا کہ ان کا شمار یہ ہے کہ کوئی ذات ہے تو مایوس ہو کر میں نے اس سے ہاتھ اٹھایا اور مجھے افسوس ہوا کہ میں اس سپہ اسرار ذات کے متعلق جو آسمان میں ہے کوئی قطعی علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک روز جب ہم میدان میں گہاں سکھا رہے تھے تو سخت گرج ہوئی۔ میں نے اپنے بھائیوں میں سے ایک سے پوچھا کہ یہ کہاں سے آرہی ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور اپنی انگلی سے ایک ٹیڑھی سی لکیر کھینچی جس کے معنی یہ تھے کہ بجلی ہے۔ میں نے خیال کیا کہ نیلے آسمان میں کہیں کوئی بڑی ذات ہے جس کی آواز سے یہ شور ہوتا ہے اور جب کبھی میں کڑک کی آواز سنتا ڈر جاتا یا

یہاں ہم ٹھہر سکتے ہیں۔ اب معلم کے یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آگئی ہو گی کہ یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی مگر کس قسم کے ذہنی مادے اور تشل میں اس کا فکر جاری رہتا ہے، دراصل وہی مثال اہم ہوتی ہیں جو سکون کے مقامات ہوتی ہیں، فکر کے نتائج عارضی یا قطعی۔ باقی کل چشمہ کے اندر ہر جگہ احساس نسبتی

ہوتا ہے، اور جن اشیاء کے مابین نسبت ہوتی ہے، وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ یہ احساس نسبت یہ نفسی زائد سرتیاں یہ نفل یہ عاشیئے ممکن ہے، مختلف قسم کے تیشلی نظامات میں بالکل ایک ہی ہوں۔ اگر غایت میں تغیر نہ ہو تو ذہنی وسائل جو کچھ بھی ہوں یہ امر ذیل کی شکل سے واضح ہو جائیگا فرض کرو کہ ایک شجر بہ ہے جس سے چند منکر آغاز فکر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ج علمی نتیجہ ہے جو اس سے عقلاً مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص تو نتیجہ تک ایک راستے سے پہونچتا ہے۔ دوسرا دوسرے راستے سے



شکل نمبر ۲۸

ایک شخص تو انگریزی زبان میں سوچتا ہے دوسرا جرمن میں سوچتا ہے۔ ایک میں بصری مثالرات کا غلبہ ہے اور دوسرے میں لمسی مثالرات کا غلبہ ہے۔ بعض حقائق پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض پر نہیں ہوتا۔ بعض مختصر تریکیں اور سرلیج ہوتے ہیں۔ بعض میں جھجک ہوتی ہے اور بہت سے مدارس ہوسکتے ہیں مگر جب تمام سلسلوں کی آخری کڑیاں ایک ہی نتیجہ تک پہونچتی ہیں۔ خواہ ان میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو تو ہم یہ کہتے ہیں اور صحیح طور پر کہتے ہیں تمام متفکرین کو دراصل ایک ہی فکر ہوتا ہے اگر وہ اپنے رفیق کے ذہن کو دیکھ سکیں، تو غالباً یہ بات ان کو چو نکادے گی کہ اس میں ان کو اپنے سے بالکل مختلف منظر نظر آئے گا۔

فکر درحقیقت ایک قسم کا جہر و مقابلہ ہوتا ہے (جیسا کہ عرصہ ہوا پر سکھنے کہا تھا) جس میں اگرچہ جزئی مقدار ہر حرف سے ظاہر کی جاسکتی ہے، مگر صحیح طریق عمل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہر نوبت پر ہر حرف تمہارے فکر کو اس

خاص جزئی مقدار کی طرف منعطف کرے جس کے لئے یہ مقرر کیا گیا تھا مسطور میں نے اس جبر و مقابلہ کی تشکیل کو اس خوبی سے ترقی دی ہے کہ مجھے ان کے الفاظ یہاں نقل کرنے چاہئیں۔

”جبر و مقابلہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ علائق پر عمل ہوتا ہے۔ یہی فکر کی خصوصیت ہے الجبرے کا جو بغیر قیمتوں کے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ فکر احساس کے بغیر ہو سکتا ہے جب تک ان کی قیمت متعین نہیں ہوتی اعمال سادہ فارموں کی طرح رہتے ہیں۔ الفاظ خالی آوازیں ہوتی ہیں، اور تصورات خالی فارموں کی طرح۔ جب تک یہ مثالیں اور حوسوں کی علامتیں نہیں ہوتیں، جو ان کی قیمتیں ہیں، اس وقت تک یہ خالی اور سادہ ہی رہتے ہیں۔ با اس ہمہ یہ بھی قطعاً صحیح ہے اور نہایت ہی اہم ہے، کہ تکمیل کرنے والے سادہ فارموں کے ساتھ نہایت ہی وسیع اعمال کو جاری رکھتے ہیں، اور علامات کو ان کی قیمتیں اس وقت تک نہیں دیتے جب تک کہ حساب مکمل نہیں ہو جاتا۔ اور علامت کی طرح سے معمولی اشخاص بھی اپنے تصورات (الفاظ) کو مثالوں میں منتقل کرنے کے لئے توقف کئے بغیر طویل سلاسل فکر کو جاری رکھتے ہیں۔ فہم کو کوئی شخص فاصلے سے شور مچاتا ہے کہ بھیڑ ہے۔ آدمی فوراً ڈر کے مارے چونک پڑتا ہے۔ انسان کے لئے یہ لفظ محض ..... ان تمام باتوں کا اظہار ہی نہیں ہوتا، جو اس نے شیروں کے متعلق سنی ہیں۔ اور وہ مختلف تجربات کا احیا کرنے کے قابل ہوتا ہے، بلکہ اس کو ایک مربوط سلسلہ افکار میں ان تجربات میں سے کسی کا اعادہ یا شیر کی کسی مثال کا احیا کئے بغیر محض ایک علامت کی علامت کے طور پر، اس مرکب میں جس کا کہ ذکر ہوا ہے، جگہ دے سکتا ہے۔ الجبری علامت کی طرح سے اس پر اس طرح سے عمل ہو سکتا ہے، کہ مجرد علاقہ کے علاوہ اور مفہوم ظاہر نہ ہو۔ یہ خطرے کی علامت ہے، جو خوف سے اس کے تمام حرکی علائق کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اس کی منطقی حیثیت کافی ہے ..... تصورات ایسے تباہ لے ہیں، جن کے لئے اس وقت ایک ثانوی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، جب ان کے ذریعے جو شے مثالیں اور تجربات میں تبدیل ہوتی ہے، ان کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ ثانوی عمل اکثر ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا ہے تو عموماً

بہت ہی خفیہ مفہم ہیں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک سلسلہ استدلال قائم کرنے کے بعد اپنا بغور مطالعہ کرے اور دیکھے کہ اس وقت اس کے ذہن میں کیا گذرا تھا تو اس کو ان مثالوں کی کمی اور دھندلے پن کو دیکھ کر حیرت ہوگی جو اس کے تصورات کے ساتھ رہی ہیں۔ فرض کر دو کہ تم مجھے اطلاع دیتے ہو کہ انسانی قلب میں دشمن کو دیکھ کر خون نہایت شدت کے ساتھ دوڑا، اور اس کی نبض کی رفتار تیز ہو گئی۔ اس جملہ میں بہت سی مثالیں ہفتہ ہیں، ان میں سے کتنی میرے اور تمہارے ذہن میں نمایاں نہیں۔ غالباً صرف انسان اور اس کا دشمن اور مثالیں خفیہ تھیں، خون، قلب، تیزی کے ساتھ دوڑنے، نبض، تیز ہو جانے، دیکھنے، ان کی مثالیں کا یا تو اچھا ہوا ہی نہ تھا، اور اگر ہوا تھا تو یہ محض گذرنے والے سایوں کی طرح تھیں اگر کوئی اس قسم کی مثال پیدا ہوتی تو یہ فکر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی، اور فیصلہ کے منطقی عمل کو غیر متعلق تعلقات سے پریشان کرتی۔ علامات نے ان قیمتوں کو علاقے سے بدل دیا..... جب میں یہ کہتا ہوں کہ دو اور تین ملکر پانچ ہوتے ہیں، تو دو اور تین چیزوں کی مثال نہیں ہوتے۔ گھوڑے کی زبانی علامت جو ہمارے گھوڑوں کی تمام تجربات کے بجائے ہوتی ہے، فکر کی تمام اغراض کو پورا کرتی ہے، اور ان مثالوں میں سے ایک کا بھی اجبار نہیں کرتی جو گھوڑے کے اور اک میں ہوتی ہیں، جس طرح گھوڑے کی شکل کا دیکھنا شناخت کی تمام اغراض کو پورا کرتا ہے۔ اور اس کے ہنہانے اور اس کے چلنے کی آواز کا خیال کرنے یا شکل کے جانور کی حیثیت سے اس کے اوصاف یاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

صرف اس قدر اضافہ کی اور ضرورت ہے کہ جس طرح ابھری کو اپنے آخری نتیجہ کو حقیقی قیمت دینی پڑتی ہے، اگرچہ اس کی اصطلاحات کا تعین ان کی انفرادی قیمتوں سے نہیں، بلکہ ان کے علاقے سے ہوتا ہے، اسی طرح الفاظ میں خیال کرنے والے کو اپنے آخری لفظ یا جملہ کو اس کی کامل محسوس مثالی قیمت میں لانا پڑتا ہے، ورنہ فکر بے تحقق اور مردہ رہ جائے گا۔

الفاظ مثالوں اور دیگر ذرائع جن سے فکر ہوتا ہے، ان کی تفریق و عدم تسلسل کے مقابلہ میں فکر کے اندر جو محسوس تسلسل اور وحدت ہوتی ہے اس کے

متعلق مجھے یہ ہی کہنا تھا۔ ان کے تمام سکونی عناصر کے مابین ایک تغیری شعور ہوتا ہے اور الفاظ و مثالات حاشیہ رکھتے ہیں، اور اس طرح غیر مسلسل نہیں ہوتے جیسے کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں، اب ہم اپنے چشمہ فکر کے آئینہ عنوان کو لیتے ہیں۔

۱۔ انسانی فکر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سے علیحدہ اور خارج اشیا سے بحث کرتا ہے، یعنی یہ وقوفی ہوتا ہے یا وقوف کا فعل رکھتا ہے۔

مطلق تصوریت کے لئے غیر محدود و متحرک اور اس کے معروضات ایک ہی ہوتے ہیں۔ معروضات فکر سے ہوتے ہیں اور بادی ذہن ان کے فکر کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر محض انسانی فکر ہی دنیا میں ہوتا تو اس کے متعلق کسی اور مفروضہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ جو کچھ اس کے سامنے ہوتا وہ اس کا حلقہ ہوتا۔ اس کا وہاں اس کے وہاں میں ہوتا اور اس کا تب اس کے تب میں۔ اور یہ سوال کبھی پیدا نہ ہوتا کہ آیا اس کا کوئی زائد ذہنی شئی موجود تھا یا نہیں۔ اس کی وجہ کہ ہم سب یہ کیوں یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے معروضات فکر اپنے سے خارج ایک شئی وجود رکھتے ہیں یہ ہے کہ بہت سے انسانی افکار میں جو سب ایک ہی معروض رکھتے ہیں۔ اس امر کے ہم فرض کرنے پر مجبور ہیں یہ فیصلہ کہ میرے فکر کا بھی وہی معروض ہے، جو اس کے فکر کا ہے، ایسی شے ہے جس کی بنا پر نفسیاتی یہ کہتا ہے، کہ میرا فکر خارجی حقیقت سے واقف ہے۔ یہ فیصلہ کہ میرا گذشتہ خیال، اور میرا موجودہ خیال، ایک ہی معروض سے متعلق ہیں، ایسی شے ہے جس کی بنا پر میں معروض کو دو ذرات میں سے لے لیتا ہوں۔ اور ایک طرح کی تخلیق کے ذریعہ اس کو ایک مستقل حیثیت دیدیتا ہوں جہاں سے کہ یہ دونوں کو نظر آسکتی ہے۔ معروضی مظاہر کی کثرت میں یکسانی اس طرح ہمارے فکر سے علیحدہ خارجی حقائق میں یقین رکھنے کی بنیاد ہے۔ باب ہم کو یکسانی کے فیصلہ پر پھر غور کرنا ہو گا۔

یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ حقیقت کے زائد ذہنی ہونے یا نہ ہونے کا سوال یکساں کے متواتر تجربات کی موجودگی نہ ہونے کی صورت میں غالباً پیدا ہو گا بالکل نئے تجربہ کی مثال کو مثلاً گلے میں ایک نئے ذائقہ کا احساس کیا یہ ذہنی کیفیت کا احساس ہے

یا محسوس شدہ خارجی کیفیت ہے۔ تم اس نوبت پر یہ سوال بھی نہیں کرتے۔ یہ شخص وہ ذائقہ ہے۔ لیکن اگر کوئی ڈاکٹر تمہیں اس کی کیفیت بیان کرتا ہو اسنے اور کہے کہ اب تمہیں معلوم ہوا دل کی جلن کیسی ہوتی ہے تو یہ ایسی کیفیت ہو جاتی ہے جو ذہن کے اندر پہلے سے موجود تھی۔ جس تک تم پہنچ چکے ہو اور سیکھ گئے ہو۔ کچھ پہلے پہل جن مکانات اوقات اشیاء و صاف وغیرہ کا تجربہ حاصل کرتا ہے غالباً وہ اس مطلق طریقہ پر سادہ وجودوں کی حیثیت سے پہلی دل کی جلن کی طرح سے ذہن کے اندر اور ذہن کے خارج دونوں معلوم ہونگے۔ لیکن بعد میں اس موجودہ فکر کے علاوہ اور افکار پیدا کر کے اور ان کے معروضات میں یکسانی کے احکام صادر کر کے وہ اپنے میں گذشتہ و بعید اور موجودہ حقائق دونوں کو مستحکم کرتا ہے اور یہ ایسی حقائق ہوتی ہیں جو نہ تو کسی متغیر خیال سے پیدا ہو سکتی ہیں اور نہ یہ اس کے اندر ہو سکتی ہیں لیکن جن کا سب تخیل کر سکتے ہیں اور سب جانتے ہیں۔ یہ جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا گیا تھا، نفسیاتی نقطہ نظر ہے۔ جو نسبت کل طبعی علوم کا غیر تنقیدی اور غیر تصویری نقطہ نظر ہے جس کے ماوراء یہ کتاب نہیں جاسکتی۔ ایک ذہن جو اپنے دوقنی فعل کا احساس کر چکا ہے وہ خود پر نفسیاتی کی طرح سے عمل کرتا ہے یہ نہ صرف ان چیزوں کو جانتا ہے جو اس کے سامنے آتی ہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ انھیں جانتا ہے۔ یہ نفسیاتی حالت کم و بیش واضح طور پر ہمارے ذہن کی بلوغ کے بعد عاداتی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اس کو ابتدائی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ معروضات کا شعور لازمی طور پر پہلے ہونا چاہئے۔ یہ حالت ہم پر اس وقت طاری ہو جاتی ہے جب شعور بے ہوش کر دیئے والی اوویہ کے ذریعہ سے کم سے کم کر دیا جاتا ہے، یا ہم کسی وجہ سے بیہوش ہو جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص اس امر کی شہادت دیتے ہیں بیہوشی کے عمل کی کسی خاص نوبت پر اشیا کا توقف ہوتا ہے، مگر ذات کا خیال باطل ہو جاتا ہے۔ پروفیسر ہرزین کہتے ہیں۔

”سکتہ کے دوران میں نفس اعتبار سے انسان بالکل فنا ہو جاتا ہے، اور ہر قسم کا شعور معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر ہوش میں آنے کے قریب ایک لمحہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو مبہم بے پایاں اور غیر محدود احساس ہوتا ہے، وجوہ کا ایک عام



احساس جس میں انا اور غیر انا کا خفیف سا بھی امتیاز نہیں ہوتا۔  
ڈاکٹر شو میکر ساکن فلیڈیلیفیا ایچصر کی بیہوشی کی عمیق ترین شعوری حالت  
کو دو غیر متناہی متوازی خطوطی سر بیج طولی حرکت کا ایک خواب بیان کرتے ہیں۔۔۔۔  
... یہ ایک ہموار اور پر غبار پائین پر تھے۔ ان کے ساتھ مسلسل ایک گھم گھم کی آواز  
تھی جو بلسند تہ نہیں تھی مگر واضح تھی۔۔۔۔۔۔۔۔ اور متوازی خطوط سے  
متعلق معلوم ہوتی تھی۔۔۔۔۔۔۔۔ یہ منظر کل ساحت پر چھائے ہوئے تھے۔ انسانی  
معلومات کے متعلق کسی قسم کے خواب یا خیال موجود نہ تھے۔ کوئی تصور یا ارتسام  
المی نہ تھا جو گذشتہ تجربے میں سے کسی شے کے مشابہ ہو۔ نہ جذبات تھے نہ تصور شخصیت  
تھا نہ کوئی اس امر کا تعقل تھا کہ یہ کیا شے ہے جس کو دو خطوط کا احساس ہو رہا  
ہے یا یہ کہ اس قسم کی کوئی ذات ہے جو ان کا احساس کر رہی ہے۔ صرف خط  
اور موجیں تھیں۔

اسی طرح سٹر ہربرٹ اسپنسر کے ایک دوست جن کا بیان انہوں نے  
اپنے رسالہ 'مانڈ' (جلد ۲ صفحہ ۵۵) میں نقل کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ ہر جگہ ایک خلا  
سے معلوم ہوتا تھا۔ صرف موج و لگی کی ایک بیہودہ سی حس جو کہیں نہ کہیں غلط  
کرنے والے کی طرح چھپی ہوئی تھی جو اس سکوت میں ایک طرح کے دھبے کی  
طرح تھی، احساس معروضیت اور بطلان موضوعیت اس حالت میں بھی جبکہ  
معروض قطعاً ناقابل بیان ہو میرے نزدیک تو ایسا ہے جو کلور فارم کی بیہوشی کی  
حالت میں بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ خود میں اپنے اندر تو دیکھتا ہوں کہ یہ پہلو اس  
قدر عمیق ہوتا ہے کہ اس کی کوئی واضح یا دہائی نہیں رہ سکتی۔ میں صرف یہ جانتا  
ہوں کہ جب یہ کیفیت فرد ہوتی ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھے اپنے وجود کا پھر  
احساس ہونے لگا ہے، جو اس کے علاوہ ہے جو وہاں پہلے موجود تھا۔

لیکن اکثر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ذات کا شعوری شعور و قونی فعل کیلئے  
لازمی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسی شے کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ  
فکر اپنے ذات اور اس شے کے مابین امتیاز کر سکے۔ یہ مفروضہ بالکل بیہودہ  
ہے۔ اور اس کے فرض کرنے کے لئے دلیل کا شائبہ تک بھی موجود نہیں ہے۔

یہ کہنا لغو ہے کہ میں اس وقت تک خواب دیکھ رہا ہوں، میں قسم نہیں کھا سکتا جب تک میں قسم نہ کھاؤں کہ میں قسم کھا رہا ہوں، اور انکار نہیں کر سکتا بغیر اس کے کہ میں انکار کروں کہ میں انکار کر رہا ہوں اتنا ہی لغو یہ بھی ہے کہ میں جان نہیں سکتا بغیر جاننے ہوئے کہ میں جانتا ہوں۔ میں ایک شے ہو کی واقفیت اور علم دونوں اپنی ذات کا خیال کئے بغیر رکھ سکتا ہوں۔ انہیں کے لئے یہ کافی ہے کہ میں وہ خیال کرتا ہوں اور یہ موجود ہے، اگر وہ خیال کرنے کے علاوہ میں یہ بھی خیال کروں کہ میں موجود ہوں۔ اور میں اسے اچھی طرح سے واقف ہوں تو اس وقت میں ایک اور شے کو جانتا ہوں۔ اور یہ وہی متعلق ایسا واقعہ ہے جس کا مجھے پہلے احساس نہ تھا۔ مگر یہ بات مجھے وہ پہلے سے بہت کچھ جاننے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ محض وہ اور وہ باتیں ہی اچھے معروضات علم ہیں جتنا کہ وہ میں ہے۔ یہ فلاسفہ اور چیزوں کی جگہ ایک چیز کو دیکھتے ہیں اور اس کو شے اصلی کہتے ہیں۔

سینفیات کی مغالطہ کی ایک مثال ہے (دیکھو صفحہ ۱۹۷) وہ معروض کو ایک شے سمجھتے ہیں اور فکر کو دوسری اور پھر وہ اپنے ذاتی علم کو اس فکر میں گڈ مڈ کر دیتے ہیں جس کے متعلق وہ صحیح بیان پیش کرنے کے مدعی ہیں۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ جانتے وقت ممکن ہے فکر اپنے معروض میں اور خود میں امتیاز کرے مگر یہ ضروری نہیں ہے۔

ہم اب تک لفظ معروض استعمال کرتے رہے ہیں اب لفظ معروض اور نفیات میں اس کے صحیح استعمال کے متعلق کچھ کہنا چاہیے۔

عام محاورے میں لفظ معروض کے معنی عموماً فعل علم کے بغیر کسی حوالے کے لئے جاتے ہیں اور عموماً اس کو انفرادی موضوع وجود کے مرادف سمجھا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص یہ دریافت کر لے کہ اس جلی میں کہ کو لمبس نے ۱۹۲۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا ذہن کا معروض کیا ہے تو اکثر لوگ کہہ رہے ہوں گے کہ کو لمبس یا امریکہ یا زیادہ سے انکشاف امریکہ۔ وہ شعور کے ایک سکونی یا امریکی معر کو بتا دیں گے کہ فکر اس کے متعلق ہے۔ (جیسا کہ یہ درحقیقت ہے) اور اس کو تمہارے فکر معروض بنا دیں گے۔ درحقیقت معمولاً یہ جملہ کا مفعول ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ فاعل سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ تمہارے معروض

کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یا تم اس کو اپنے فکر کا موضوع یا بحث گفتگو کہہ سکتے ہو۔ مگر تمہارے  
فکر کا معروض درحقیقت اس کا تمام مافیہ ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ زبان  
کا یہ استعمال مفالطہ آمیز ہے کہ ایک شے کے مغز کو اس کے مافیہ سے علیحدہ کر کے  
اس کو اس کا معروض قرار دیدے اور یہ بھی ایسی ہی غلطی ہے کہ ایسے مغز کو اس پر زیادہ  
کر دیا جائے جو اس میں صریح طور پر موجود نہ ہو، اور اس کو اس کا معروض کہہ دیا جائے  
مگر ہم ان دونوں غلطیوں میں سے ایک کے فرد مرتکب ہوتے ہیں۔ جب ہم شخص  
یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک خاص فکر محض ایک دیئے ہوئے بحث کے متعلق  
ہے، یا یہ اس کا معروض ہے۔ اور جو جملہ بیان کیا گیا ہے اس میں میرے خیال کا  
معروض صحیح معنی میں نہ تو کو لبس ہے، اور نہ امریکہ ہے، اور نہ اس کا اختلاف  
ہے۔ یہ تمام جملے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یعنی یہ پورا جملہ کہ کو لبس نے فلسفہ میں  
امریکہ کو دریافت کیا۔ اور اگر ہم اس کے متعلق سکونی طور پر بولنا چاہیں تو ہمیں  
اس کو اس طرح کہہ کر سکونی بنانا چاہیے کہ اس کے تمام الفاظ کے مابین ڈش بول  
اس سے کم کوئی بات اس لطیف خصوصیت کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ اور اگر ہم اس خصوصیت  
کو محسوس کرنا چاہیں تو ہمیں خیالی اس طرح سے اعادہ کرنا چاہیے جس طرح اس  
کو ادا کیا گیا ہے کہ اس جملہ کا ہر لفظ حاشیہ رکھنا ہو، اور کل جملہ پر یہ دخل ہو جو ہائے  
کی طرح اس کے معنی کے گرد پھیلا ہوا ہوتا ہے۔

ہمارا نفسیاتی فریضہ یہ ہے کہ اس خیال کی اصلی ساخت کو جس کا ہم مطالعہ  
کر رہے ہیں، جتنا ممکن ہو اپنے سے چمٹائے رکھیں۔ اس میں افراط و تفریط دونوں  
سے غلطی ہو سکتی ہے۔ اگر مغز یا بحث یعنی کو لبس ایک اعتبار سے فکر کے معروض  
سے کم ہے، تو دوسرے اعتبار سے زیادہ ہے۔ یعنی جب نفسیاتی اس کا نام لیتا  
ہے، تو اس کے معنی اس سے بہت زیادہ ہو سکتے ہیں جو فکر کے سامنے واقف  
موجود ہے جس کو وہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً فرض کر دو تم اس سے یہ خیال کرنے  
لگو کہ وہ نہایت جرمی اور ذہین تھا۔ معمولی نفسیاتی کو یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک  
نہ ہو گی کہ تمہارے فکر کا معروض اب بھی کو لبس تھا۔ یہ سچ ہے کہ تمہارا خیالی کو لبس کے  
متعلق ہے۔ یہ کو لبس پر ختم ہوتا ہے، اور براہ راست پہلے کو لبس ہے مگر فی الحال

قریبی طور پر یا کاٹا کو لیس نہیں ہے بلکہ یہ محض وہ ہے یا یہ کہ وہ - جری - اور - ذہن - تھا۔  
 ذہن کا یہ خیال اہم نہ ہو مگر تاملی نفسیات کے لئے بہت بڑا فرق ہے۔

پس یاد رکھنا چاہئے کہ فکر کا معروض اس سے کم و بیش نہیں ہوتا جو خیال  
 خیال کرتا ہے، وہ بعینہ اس طرح جس طرح سے کہ خیال اس کو خیال کرتا ہے۔  
 وہ معاملہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو، اور طریق خیال کتنا ہی علامتی کیوں نہ ہو۔ یہ کہنا  
 ضرور ہی نہیں جب ایک باریہ ذہن کے سامنے سے گزر جاتا ہے تو حافظہ بہت کم اس قسم  
 کے معروض کا بعینہ اعادہ کر سکتا ہے، یہ بات تو اس کو بڑا دیتا ہے یا گھٹا دیتا ہے، مگر  
 بہترین صورت یہ ہے کہ پورے جیسے کا زبانی اعادہ کیا جائے بشرطیکہ کوئی جملہ ذہن میں آیا  
 ہو جس کے ذریعے سے معروض کا اظہار ہوا ہو۔ لیکن جو خیالات جملوں میں اور  
 زبان میں نہیں ہوتے ان کے لئے یہ صورت حال بھی نہیں ہوتی۔ اور تامل کو یہ  
 اقرار کرنا پڑتا ہے کہ یہ کام اس کی طاقت سے باہر ہے۔ ہمارے خیال کا بیشتر حصہ  
 ہمیشہ کے لئے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے پھر سامنے آنے  
 کی کوئی توقع نہیں ہوتی اور نفسیات ان ریزوں میں سے جو دستر خواں پر سے  
 دعوت کے بعد گرجاتے ہیں چند کو جمع کر لیتی ہے۔

دوسری بات جو وضاحت کے لائق ہے یہ ہے کہ معروض کتنا ہی پیچیدہ  
 کیوں نہ ہو اس کا خیال ایک غیر منقسم حالت شعور ہوتی ہے چنانچہ ہمارے برادری  
 کہتے ہیں۔

”میں اس امر کا بار بار تذکرہ کر چکا ہوں اور پھر تمہیں متنبہ کرتا ہوں کہ اس  
 غلطی کا خیال رکھنا چاہیے، جو ان الفاظ کی بدولت ہو جاتی ہے جن کو ہم اپنی زبان  
 کی کمی کی بنا پر استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ فکر کی پیچیدہ ترین  
 حالتوں کو صحیح معنی میں ایک اور ناقابل تقسیم نہیں سمجھا جاتا جس طرح سے ان کو سمجھا  
 جاتا ہے جنھیں ہم سادہ کہتے ہیں۔ سادگی اور ظاہری ہو جو دیت جو ان کے  
 اندر ہوتی ہے، وہ صرف ہمارے احساس کی نسبت سے ہوتی ہے، اور  
 ان کی فطرت کے اندر مطلقاً نہیں ہوتی۔ مجھے یقین ہے کہ مجھے تمہارے سامنے  
 اس امر کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ بجائے خود ہر تصور خواہ وہ کتنا ہی

موجیدہ و مرکب کیوں نہ ہو فی الحقیقت ایک سادہ حالت ہوتی ہے اور سادہ ہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو ایک حالت ہوتی ہے۔ اور ذہن کے ایک ہی سادہ مادے پر مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک لشکر کے متعلق ہمارا تعلق اسی طرح ایک ایک ہی ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے جس طرح کہ ہمارا ان افراد کا تعلق ایک ذہن اور ایک حالت ہوتی ہے جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ مجرد اعداد مثلاً آٹھ چار دو وغیرہ کے متعلق ہمارا تعلق صحیح معنی میں ذہن کا ایک احساس ہوتا ہے جس طرح سے کہ سادہ وحدت کے متعلق ایک سادہ حالت ہوتی ہے۔

معمولی اشتقاقی نفیات اس کے برعکس یہ فرض کرتی ہے کہ جب کسی معروض فکر میں بہت سے عناصر ہوں تو فکر اتنے ہی تصورات پر مشتمل ہو گا جتنے کہ عناصر ہیں۔ ہر تصور ایک عنصر کے لئے ہو گا، اور یہ بظاہر سبب ملکر ایک ہو جائیں گے، مگر درحقیقت علحدہ ہونگے۔ اس نفیات کے مخالف (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) بغیر کسی وقت کے یہ ثابت کر دیتے ہیں کہ تصورات کے اس قسم کے مجموعے سے ایک خیال کبھی نہیں بن سکتا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ایغو کا اس مجموعے میں اور اضافہ کیا جائے جو اس کو وحدت دے اور مختلف تصورات کو باہم مربوط کرے۔ ایغو کے متعلق ہم اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ اگر اشیا کا ایک دوسرے کی نسبت سے خیال کرنا ہے تو ان کا ایک ساتھ خیال ہونا چاہئے۔ اور یہ کسی ایک شے میں ہونی چاہئیں۔ خواہ وہ شے ایغو ہو یا نفسی حالت ہو یا شعوری حالت یا جو کچھ تم اس کو کہنا چاہو۔ اب ایغو پر یقین رکھنے والوں میں سے اکثر وہی غلطی کرتے ہیں جو اشتلافیہ اور حسیہ کرتے ہیں جن کی کہ یہ تردید کرتے ہیں۔ اس باب میں دونوں متفق ہیں کہ ذہنی شے کے عناصر متفرق اور غیر مسلسل ہیں۔ اور ان سب سے ملکر وہ شے بنتی ہے جس کو کائنات کہتے ہیں۔ لیکن جہاں اشتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ کثیر سے ایک مفرد علم بن سکتا ہے، ایغوئیہ اس امر سے انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ علم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کثیر پر ایک ایغو کی ترکیب دینے والی فعلیت عمل کرتی ہے۔ دونوں ابتداً تو ایک ہی مفروضہ قائم کرتے ہیں مگر ایغوئیہ دیکھ کر کہ اس واقعات کا اظہار

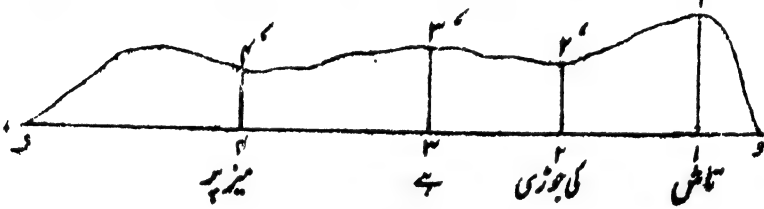
نہ ہو سکے گا، ایک اور مفروضہ کا اضافہ کر کے اس کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن میں فی الحال یہ کہنا نہیں چاہتا کہ ایلو کا وجود ہے یا نہیں ہے۔ مگر میں یہ ضرور کہوں گا کہ اس خاص غرض کے لئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، یعنی بہت سے تصورات کی وحدت کے اندر تخیل کرنے کی ضرورت ہے۔ ہر جو تصورات کا کوئی مجموعہ نہیں ہوتا اس قسم کی شے کا تصور خیال باطل ہے جن چیزوں کا خیال ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتا ہے ان کا شروع سے بطور وحدت کے خیال ہوتا ہے۔ یہ موضوعیت کی ایک نبض ایک منفرد نفسی حالت، احساس یا ذہنی کیفیت میں خیال ہوتی ہیں۔

کتابوں میں اس واقعے کے متعلق کیوں اس قدر گڑبڑ ہے اس کی وجہ دہی ہے جس کو میں نے اس سے پہلے (صفحہ ۱۹۶) نفیات کا مبالغہ کہا تھا جب ہم اپنے کسی خیال کو تاملی طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں تو ہم میں ایک یہ نہایت بری عادت ہوتی ہے کہ خود خیال کو تو چھوڑ دیتے ہیں اور کسی شے کو بیان کرنے لگتے ہیں۔ ہم ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو خیال میں ہوتی ہیں، اور ہم ان چیزوں کے متعلق اور خیالات بیان کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ اور خیال ایک ہی شے ہو۔ مثلاً اگر خیال یہ ہو کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کیا یہ تاش کی جوڑی کا خیال نہیں ہے کیا یہ ان تپوں کا خیال نہیں ہے جو تاش کی جوڑی میں ہیں کیا یہ میز کا خیال نہیں جس پر کہ تاش رکھے ہیں۔ اور کیا اس کے پاؤں کا بھی خیال نہیں ہے۔ میز کے پائے ہیں۔ تم میز کا خیال اس کے پاؤں کے خیال کے بغیر نہیں کر سکتے۔ پس کیا ہمارے خیال کے اندر یہ سب جزو نہیں ہوتے۔ یعنی ایک جزو جوڑی کا اور ایک میز کا اور کیا جوڑی کے حصے میں ہر شے کا علیحدہ علیحدہ خیال نہیں ہے اور میز کے حصے میں اس کے پاؤں کا خیال نہیں۔ اور کیا یہ سب حصے ایک ایک تصور نہیں ہیں۔ اور کیا ایسی صورت میں ہمارا خیال تصورات کے مجموعے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایسے عنصر کے مطابق ہوتا ہے، جس سے یہ متعلق ہوتا ہے۔

ان مسلمات میں سے ایک بھی صحیح نہیں ہے۔ اول تو وہ خیال جو مثال

کے طور لیا گیا ہے، تاش کی جوڑی کا نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے جو ذہنی طور پر بالکل مختلف منظر ہے، جس کا معروض جوڑی کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے تمام پتوں کو بھی لیکن جس کی شعوری ساخت جوڑی سے اس خیال سے بہت کم مشابہت ہے۔ خیال جو کچھ ہوتا ہے اور جس میں اس کو نشوونما دی جاسکتی ہے جس میں اس کی شرح ہو سکتی ہے یا جس کے یہ مساوی ہوتا ہے مختلف چیزیں ہیں۔

ذہن میں اس وقت جو کچھ ہوتا ہے، جب انسان یہ کہتا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے اس کی تحلیل سے یہ بات واضح ہو جائے گی اور جو کچھ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس کو بڑی حد تک مقرون مثال کے اندر تحویل کر دے گا۔



شکل نمبر ۲۹ میز پر تاش۔

اس جملے کے کہنے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۹ اس وقت کو ظاہر کرتی ہے، پس اس کا ہر جزو وقت کی ایک کسر کے مطابق ہو گا، اور ہر نقطہ ایک لمحے کے اس میں شک نہیں کہ فکر کے زمانی اجسرا ہوتے ہیں۔ جزو ۲-۱ اگرچہ ۲-۱ کے ساتھ مسلسل ہے، مگر ۲-۱ سے علیحدہ ہے اب میں ان زمانی حصوں کے متعلق کہتا ہوں کہ رسم ان میں سے کسی ایک کو اس قدر چھوٹا کر نہیں دے سکتے کہ یہ کسی نہ کسی طرح سے کل معروض کا خیال نہ بن سکے، یعنی پورے اس جملے کا کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے۔ یہ ایک دوسرے میں تحلیل ہونے والے منظروں کی طرح مل جاتے ہیں۔ لیکن ہر ایک جزو کل معروض کو ایک

منفرد اور غیر منقسم طریق پر محسوس کرتا ہے۔ جب میں اس امر سے انکار کرتا ہوں کہ فکر کے اندر کوئی جزو معروض کے اجزاء کے مطابق ہو سکتا ہے تو میری یہی مراد ہوتی ہے۔ اجزاء نے زمانی اس قسم کے نہیں ہوتے۔

اب فرض کرو شکل کی انتصابی حباستیں افکار کے معروضات یا مافیہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس افقی خط کے کسی نقطہ کی طرف جو انتصابی خط آئیکہ مثلاً ۱-۱، اوہ لمحہ ۱ میں ذہن کے معروض کی علامت ہوگا افقی خط سے اوپر جو جگہ ہے مثلاً ۱-۱-۲-۲-۳-۳ اس کی علامت ہوگی جو کچھ کہ ذہن میں ہے۔ ۲ کے دوران میں گذرتا ہے جس کے خط پر یہ حادی ہے۔ دسے وٹک پوری شکل چشمہ فکر کی ایک محدود لمبائی کو ظاہر کرتی ہے۔

کیا اب ہم اس قطعہ کے ہر انتصابی حصہ کی ذہنی ساخت کو بیان کر سکتے ہیں۔ بیشک بیان کر سکتے ہیں مگر بہت معمولی انداز میں۔ دسے پہلے ہی قبل اس کے کہ ہم نے اپنا منہ بولنے کے لئے کھولا ہو کل خیال ہمارے جملہ کے ادا کرنے کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ارادہ اگرچہ کوئی سادہ نام نہیں رکھتا اور اگرچہ یہ بغیر حالت پہلے ہی لفظ کے ادا کرنے سے ختم ہو جاتی ہے مگر اس پر بھی فکر کا اس قدر متعین پہلو ہے جو اپنے علاوہ اور کسی شے کے مشابہ نہیں ہوتا۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۳) پھر دسے ذرا پہلے جملہ کے آخری لفظ کے ادا ہو جانے کے بعد اس کو سب تسلیم کریں گے کہ ہم اس کے تمام مافیہ کا خیال کرتے ہیں کیونکہ اس کے ادا کرنے کا داخلی طور پر تحقق ہو چلتا ہے۔ شکل کے کسی اور حصے میں جو انتصابی حصے نہیں گے وہ جملہ کے معنی کی اور صورتوں سے پر ہوں گے۔ مثلاً ۲ کے واسطے سے تلاش معروض کا ایسا حصہ ہوگا جس پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ ۴ کے واسطے سے میز پر سب سے زیادہ تاکید ہوگی۔ شکل میں چشمہ آغاز کی نسبت انجام پر زیادہ بلند ہوتا ہے کیونکہ احساس مافیہ کی آخری صورت ابتدائی کی نسبت زیادہ مکمل و معمور ہوتی ہے۔ چنانچہ جیو برٹ صاحب کہتے ہیں ”ہم صرف وہ جانتے ہیں جس کو ہم کہنا چاہتے تھے اور جیسا کہ ایم۔ وی۔ ایگر کہتے ہیں کہ بولنے سے پہلے انسان کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے اور اس کے



بعد اس کو اس امر پر حیرت و استعجاب ہوتا ہے کہ اس نے اس کو اس قدر عمدگی سے ادا کیا اور خیال کیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری مصنف و افعات سے اور محلیین کے شعور کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ اگرچہ وہ بھی بالکل نشانہ تک نہیں پہنچا ہے۔ مگر وہ خیال کرتا ہے کہ ہر لفظ جب ذہن میں آتا ہے تو اس لفظ کو جو اس سے پہلے ذہن میں ہوتا ہے، اس سے خارج کر دیتا ہے۔ وہ تصور (جس کو میں نے کامل معروض یا معنی کہا ہے) اور شعور الفاظ میں امتیاز کرتا ہے اور اول الذکر کو نہایت کمزور حالت کہتا ہے، اور اس کا الفاظ کی قوت اور وضاحت سے مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان کو محوشی کے ساتھ دھرایا گیا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ”الفاظ کا احساس ہمارے شعور میں جملہ کے احساس کی نسبت دس سے لے کر بیس گنا تک زیادہ شعور کرتا ہے جو شعور کے لئے ایک خفیف سی بات ہوتی ہے۔“ ان دو چیزوں میں امتیاز کر کے وہ ان کو زمانہ میں علیحدہ علیحدہ کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تصور الفاظ سے پہلے ہو یا بعد مگر ان کو ہر وقت فرض کرنا قطعاً غلط اور دھوکہ ہے۔ میں اس امر کا تو یقین رکھتا ہوں جہاں الفاظ سمجھ میں آتے ہیں تو صرف یہی نہیں کل تصور جملہ کے بولنے سے پہلے اور بعد دونوں وقت موجود ہو سکتا ہے، اور معمولاً موجود ہوتا ہے، بلکہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہر لفظ علیحدہ علیحدہ ادا ہوتا ہے۔ یہ اس لفظ کی زاید سرتی حاشیہ یا نطل ہوتا ہے، جو اس جلی میں بولا جاتا ہے۔ یہ کبھی مفقود نہیں ہوتا۔ ایسے جملہ میں جس کو انسان سمجھتا ہو کوئی لفظ شعور میں محض شور کی طرح سے نہیں آتا جب یگدڑتا ہے تو ہم اس کے معنی محسوس کرتے ہیں، اور اگرچہ ہمارا معروض لمحہ بہ لمحہ اپنے مغز یا مرکز کے بدلنے سے متغیر ہوتا رہتا ہے لیکن کل چشمہ میں یہ یکساں ہوتا ہے، ہر جگہ ایک ہی شے کا وقوف ہوتا ہے، اب اس لفظ کے نقطہ نظر سے ہوتا اور اب دوسرے لفظ کے نقطہ نظر سے اور ہمارے ہر لفظ کے احساس میں ہر دوسرے لفظ کا ذائقہ پیشین یا اس کی گونج موجود رہتی ہے۔ تصور اور الفاظ کا شعور اس طرح ایک یکجہش شے ہوتا ہے۔ یہ ایک ہی ذہنی مادے کے بنے ہوئے ہوتے ہیں، اور مسلسل چشمہ

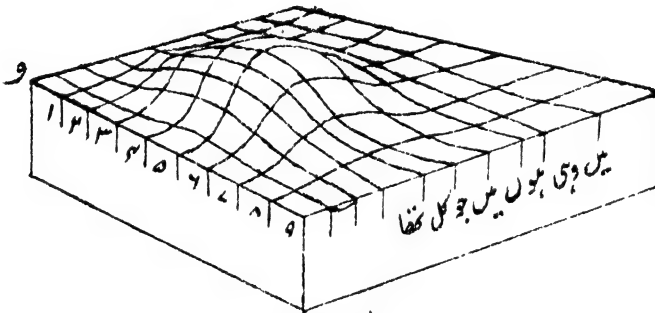




تاش کی جوڑی میز پر ہے شکل نمبر ۳۲

معروض کے ہر حصہ میں اس اضافی نمایاں پن کو ظاہر کرتی ہے جو فکر کے اس حصہ میں ہوتا ہے جس لمحہ کو پہلی شکل ظاہر کرتی ہے اس میں جوڑی سب سے نمایاں حصہ ہے۔ تیسری

شکل میں میز نمایاں حصہ سے دیگرہ ہم ان تمام سادہ تقطیعات کو ایک مجسم شکل بنا سکتے ہیں۔ جس کا ایک حصہ وقت کو ظاہر کرے گا۔ اور اس کو عموداً تراشنے سے اس لمحہ کے فکر کا مافیہ حاصل ہوگا۔ جس وقت تراشش عمل میں لائی گئی ہے۔



شکل نمبر ۳۳

فرض کر دو کہ یہ خیال ذہن میں ہے کہ ”میں وہی ہوں جو میں کل تھا“ اگر وقت کے جو تھے لمحہ پر متفکر کو معدوم کر دیں، اور اس کو دیکھیں کہ اس کے شعور کی آخری نبض کیونکر بنی تھی، تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ کل مافیہ کا وقوف تھا، جس کے اندر کوئی شے سب سے زیادہ نمایاں تھی، اور شے معلومہ کے

اور حصے نسبتاً اتنے واضح نہ تھے۔ جوں جوں اس شکل کو زمانی جہت میں طول دیا جائے گا تو تراش کی چوٹی جملہ کے ختم کے قریب ہوتی جائے گی۔ اگر ہم لکڑی کا ڈھانچہ بنائیں جس کے سامنے یہ جملہ لکھا ہو، اور زمانی پیمانہ اس کے بغل میں ہو، اور اس کے اوپر ہم ربر بڑ کی ایک چادر بچھلا دیں جس پر مستطیلی محدب دھبے ہوئے ہوں اور ربر کے نیچے ایک گیند کو صفر کی طرف سے کل کی جانب لڑکائیں تو اس چادر کا لمحہ بہ لمحہ اوپر اٹھنا فکر کے مافیہ کے تغیر کو ظاہر کر دے گا۔ اور جو کچھ کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے بعد اس تجربہ سے استقدر وضاحت ہو جائیگی کہ پھر کسی قسم کا اشکال نہ رہے گا۔ یا اگر اس کو دماغی الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس سے وہ اضافی شدتیں ظاہر ہوں گی، جو لمحہ بہ لمحہ ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتی ہیں۔ معروض فکر کے مختلف حصوں کے مطابق ہوتے ہیں۔

شعور کی آخری خصوصیت جس کی طرف اس سلمی بیان میں توجہ کو منعطف کرنے کی ضرورت یہ ہے کہ

(۵) یہ اپنے معروض کے ایک حصہ میں باقی کی نسبت زیادہ دھیمی لیتا ہے، اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے، تو بعض چیزوں کو لیتا ہے اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انتخابی توجہ، اور عمدی ارادہ اس انتخاب کی مخصوص مثالیں ہیں، مگر ہم میں سے بہت کم لوگ اس بات سے واقف ہونگے، کہ استقدر مسلسل یہ ایسے افعال کی صورت میں عمل کرتی رہتی ہے جس کو بالعموم ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ ہر ادراک جو ہم کو ہوتا ہے، اس میں زور اور تاکید کا جزو موجود ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے لئے اپنی توجہ کو چند ارسامات پر مساوی منقسم کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی یکساں آواز کو تال میل میں تقسیم کر لیا جاتا ہے جس کو ایک وقت ایک طرح کا محسوس کیا جاتا ہے اور دوسرے وقت دوسری طرح کا۔ ان تال میلوں میں سے سب سے سادہ دہری ہے ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک۔ ایک سطح پر اگر بہت سے بے قاعدہ نقطے ہوں تو ان کا قطاروں اور مجموعوں میں ادراک ہوتا ہے۔ علیحدہ علیحدہ خطوط کی ذہن مختلف

شکلیں بنا لیتا ہے۔ یہ وہ یہاں وہاں اب تب کے امتیازات ہمارے اذہان کی اسی تاکید کا نتیجہ ہیں جو اجزاء مقام اور وقت پر کیجاتی ہے۔ لیکن ہم اشیاء پر تاکید کرنے کے علاوہ بھی بہت کچھ کرتے ہیں بعض اشیاء کو ہم متحد کرتے اور ملا دیتے ہیں۔ اور بعض کو علیحدہ رکھتے ہیں۔ میں مختصراً یہ دکھا دیتا ہوں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔

میں ابتدائی سچے سے کرتا ہوں خود ہمارے حواس آلات انتخاب کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان لاتعداد حرکات میں سے جن کے متعلق ہم کو طبعیات کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، ہمارا ذہن چند کو اختیار کرتا ہے۔ ہر آلہ حس اس حرکت کو اختیار کر لیتا ہے، جس کی سرعت ایک حد کے اندر ہوتی ہے۔ ان سے یہ متاثر ہوتا ہے اور باقی کو اس طرح نظر انداز کر دیتا ہے، گویا کہ ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس طرح سے یہ خاص خاص حرکات پر اس طرح سے زور دیتا ہے، جس کی کوئی صحیح وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ جیسے لینچ کہتا ہے، یہ خیال کرنے کے لئے ذرا سی بھی وجہ نہیں ہے کہ فطرت میں بلند ترین امواج صوتی اور ادنیٰ ترین امواج حرارت کے مابین اس طرح اچانک وقفہ پڑ گیا ہے جس طرح ہماری حسوں میں ہوتا ہے، یا یہ کہ بھفتی اور زائد بھفتی گروں کے مابین کوئی ایسا فرق ہے جو ذہنی طور پر روشنی اور تاریکی سے ظاہر ہوتا ہے۔ جو شے کہ بجائے خود ایک ناقابل امتیاز اور ناقابل شناخت مسلسل ہے، جس میں کوئی امتیاز یا تاکید نہیں ہے اس میں ہمارے حواس ہمارے لئے ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے، امتیاز پیدا کر لیتے ہیں اور ایسی دنیا پیدا کر لیتے ہیں، جو فرق اور تاکیدوں، اچانک تغیرات اور خوش منظر روشنی اور سائے کی بنی ہوئی ہے۔

اگر وہ حسیں جو ہم کو کسی خاص عضو سے ہوتی ہیں ان کے اسباب اس عضو کے سروں کی مطابقت سے منتخب ہوتے ہیں تو وجہ ان تمام حسوں میں سے جو ہم کو ایک وقت میں ہوتی ہیں بعض کو قابل لحاظ سمجھتی ہے اور باقی کو نظر انداز کرتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کی کتاب بصریات پر ان بصری حسوں کے مطالعے سے شاید ہی کچھ زیادہ ہو جن کا معمولی آدمیوں کو کبھی احساس نہیں ہوتا۔ یہ

نقاط اعمی آنکھوں کے تر مروں تمثالات مابعد انعکاس سات رنگین حاشیوں حوالی کے تغیرات لون، دوہرے تمثال احولیت حرکات تطابق و انعطاف شکی رقابت اور اسی قسم کی بحثوں پر مشتمل ہے۔ ہم کو بغیر شق کے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ہماری کس آنکھ پر تمثال واقع ہوتی ہے۔ عادۃً اکثر لوگ اس سے اس قدر نادان واقف ہوتے ہیں، کہ ممکن ہے ایک شخص برسوں سے ایک آنکھ سے اندھا ہو، اور اس کو اس واقعہ کا کبھی علم نہوا ہو۔

میسلم ہولٹن کہتا ہے کہ عادۃً ہم انہیں حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ہمارے لئے اشیاء کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن انہیں کیا ہوتی ہیں۔ ہم کو آئندہ اکثر یہ معلوم ہوگا کہ یہ ان حسی اوصاف کے خاص مجموعوں کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں ہو میں جو عملی طور پر یا جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا موجب ہوتے ہیں جن کے ہم قطعی نام رکھ لیتے ہیں اور جن کو استقلال و منزلت کے اس مرتبہ تک بلند کر دیتے ہیں۔ مگر میری دلچسپی سے علیحدہ بجائے خود اگر کسی دن ہو اپن رہی ہو تو سڑک پر غبار کا جو کہ اسی طرح سے ایک منفرد شے ہے اور ایک انفرادی نام کا مستحق ہے جس طرح کہ خود میرا جسم ہے۔

اور پھر جو حس ہم کو ہوتی ہیں ان میں کیا ہوتا ہے۔ ذہن پھر انتخاب کرتا ہے۔ یہ بعض حصوں کو اس کے لئے انتخاب کر لیتا ہے کہ یہ شے کی حقیقت کو سب سے زیادہ کامل طور پر ظاہر کرتی ہیں اور باقی کو اس کے مظاہر و ظواہر خیال کرتا ہے جو وقت اور حالات سے متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے مگر یہ ان لاتعداد شکی تمثالات میں سے ایک تمثال ہے، جو اس سے میری شبکیہ پر پڑتی ہے اور باقی ایسی حسیں ہیں جن میں دو زاویے حاوہ اور منفرجہ ہوتے ہیں۔ مگر میں ان میں شکلوں کو تناظری کہتا ہوں اور چار قائموں والی شکل کو میز کی اصلی شکل کہتا ہوں۔ اس طرح سے میں نے اپنے جمالیاتی اسباب کی بنا پر مربع پن کے وصف کو میز کی اصلیت میں داخل کر لیا ہے۔ اسی طرح دائرے کی اصل شکل وہ جس خیال کی جاتی ہے جو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب خط نظر اس کے مرکز پر عمود ہوتا ہے۔ اس کی اور تمام حسیں اس حس کی علامات خیال کی جاتی ہیں۔ توپ کی حقیقی آواز وہ ہوتی

ہے جو اس سے اس وقت آتی، جب کان اس کے قریب ہوتا ہے۔ اینٹ کا حقیقی رنگ وہ جس ہوتی ہے جو آنکھ کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ اس کو مقابل اور قریب سے دیکھتی رہے، اور دھوپ بھی نہیں ہوتی اور نہ اندھیرا ہوتا ہے۔ ان حالات کے علاوہ یہ یا تو زیادہ گلابی مائل یا زیادہ سیاہی مائل نظر آتی ہے۔ تعلم کو ایسی کوئی شے معلوم نہ ہو گی جس کی اس نے ایک خاص حالت کو ترجیح نہ دے رکھی ہو۔ مثلاً ایک خاص قامت اور ایک خاص فاصلے سے اس کے منظر کو اس کے کسی خاص اور مقررہ رنگ کو وغیرہ۔ مگر یہ تمام اصلی خصوصیات جو ملکر ہمارے بے شے کی اصلی شئییت بناتی ہیں اور جو ان کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم موضوعی حسیں کہتے ہیں جو ہم کسی وقت میں اس سے ہوسکتی ہیں آخر الذکر کی طرح سے حسیں ہی ہیں ذہن خود کو ان کے مطابق بنالینا پسند کر لیتا ہے اور اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ کونسی خاص جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جائے گا۔

اس طرح سے ادراک و قسم کی پسند کو مستلزم ہوتا ہے۔ موجودہ حسوں میں سے ہم صرف ان کی طرف زیادہ توجہ ہوتے ہیں، جو غیر موجود حسوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان تمام غیر موجود و متلفات میں سے جن کی طرف ان سے ذہن منتقل ہوتا ہے ہم صرف چند شے کی اصلی شئییت کے ظاہر کرنے کے لئے انتخاب کرتے ہیں۔ انتخابی محنت کی ہمارے پاس سے اس سے عمدہ کوئی مثال نہیں ہوسکتی تھی۔

یہ محنت ان چیزوں پر معروف ہوتی رہتی ہے جو اس طرح سے ادراک کو ملتی ہیں۔ ایک شخص کا تجربی نگران اشیا پر مبنی ہوتا ہے جن کا وہ تجربہ کر چکتا ہے مگر یہ کیا ہونگے اس کا تعین اس کی عادت توجہ سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے اس کے سامنے کوئی شے ہزاروں مرتبہ آئی ہو۔ لیکن اگر وہ بار بار اس کے دیکھنے سے قاصر رہا ہو تو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس کے تجربہ میں داخل ہوئی ہے۔ ہم سب لکھیوں دیکھ بھینکوں کو دیکھتے ہیں لیکن علم دیدان کے ماہر کے علاوہ وہ کس سے کوئی خاص بات کہتی ہیں؟ اس کے برعکس ایک شے جو عمر بھر میں محض ایک ہی بار تجربہ میں آئی ہو ممکن ہے وہ ذہن پر آسٹ نشان چھوڑ جائے۔

فرض کرو چسار آدمی یورپ کی سیر کے لئے جاتے ہیں۔ ایک شخص تو صرف دس پچپ چیزوں کی یاد لیکر واپس آتا ہے لباس رنگ باغ مناظر عمارات تصاویر مجسمے وغیرہ۔ دوسرے کے لئے یہ سب چیزیں تو موجود نہ ہوں گی، مگر وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بد روؤں کے انتظامات دروازوں کے بند کرنے کے طریقوں اور دیگر مفید اعداد کی یاد لیکر گھر واپس آتا ہے، تیسرا ٹھیکروں، ہوٹلوں ناچ گھروں وغیرہ سے پُر آتا ہے۔ اور چوتھا ممکن ہے کہ اپنے خیالات میں اس قدر نہمک رہا ہو کہ اس کو چند مقامات کے ناموں کے علاوہ جن کی اس نے سیر کی ہو کچھ یاد نہ ہو۔ ہر ایک نے احضار می اشیا کے ایک ہی مجموعہ میں سے انتخاب کیا ہے اور اسی سے اپنے تجربہ کی ترتیب دی ہے۔

اب اگر اشیا کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کریں کہ ذہن عقلی طور پر ان کو ربط کیونکر دیتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہی کا دور دورہ ہے۔ آئندہ خیال کر متعلم کو معلوم ہو گا استدلال تمام تر ذہن کی اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ منظر زیر بحث کی کلیت کو اجزائیں متفرق و منقسم کرے اور ان میں سے وہ خاص اجزاء انتخاب کر لے جو اس خاص موقع پر ہم کو صحیح نتیجہ تک لیجائیں۔ دوسرے رجحان کے لئے دوسرے نتیجہ کی ضرورت ہوگی اور یہ دوسرے عنصر کے انتخاب کو مستلزم ہوگا۔ صاحب فراست وہ ہے جو ہمیشہ صحیح نقطہ پر جا رہتا ہے اور صحیح عنصر تک پہنچتا ہے (اگر موقع نظری ہے تو صحیح سبب تک پہنچتا ہے اور اگر عملی ہے تو صحیح وسائل اختیار کرتا ہے۔ میں صرف مختصر سے بیان پر اکتفا کرتا ہوں مگر اس سے یہ بات ضرور واضح ہو جائے گی کہ استدلال ذہن کی انتخابی فعلیت کی ایک شکل ہے۔

اب اگر ہم اس کے جالیاتی شعبہ کی طرف رجوع کریں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے کہ مصور اپنے تصویر کے اجزاء کو انتخاب کرتا ہے، وہ ان تمام لواؤں رنگوں اور شکلوں کو نظر انداز کر دیتا ہے جو باہم اور اس کی غرض سے میل نہیں کھاتیں۔ وہ وحدت ہمنوائی جس کو ایمیلین اتحاد و سیر کہتے ہیں جس سے عمل صنعت کو عمل فطرت پر تفوق حاصل ہوتا ہے محض انتخاب پر



منی ہوتی ہے۔ اگر صنائع میں اس کی خصوصیت کے کسی ایک رخ کو لے لینے اور ان تمام اتفاقی امور کے نظر انداز کرنے کی تمیز ہے جو اس کے ساتھ نہیں ملتے تو ہر فطری شے صنائع کا موطوع بن سکتی ہے۔

اس سے بھی اگر اوپر جائیں تو ہم اخلاقیات کی سطح تک پہنچتے ہیں جہاں پسند ہی کی حکومت نظر آتی ہے۔ کسی فعل میں اس وقت تک اخلاقی کیفیت پیدا نہیں ہوتی جب تک یہ چند مساوی صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا، اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا سخت راستہ پر پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کے مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیے۔ اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا مدار ہوتا ہے جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کیا مجھے اس جرم کا ارتکاب کرنا چاہیے؟ کیا مجھے اس پیشے کو اختیار کرنا چاہیے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں؟ فلاں عورت سے شادی کر لوں؟ تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہوگا، اس کا تعین اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوقیہ جو اپنی چیریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت گئے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا پر تو ہوتی ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہیے۔

اس تبصرے پر ہم اگر ایک بار پھر نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ ذہن ہر لمحے مختلف ہر وقت امکانات کا آماجگاہ ہوتا ہے۔ شعوران کے ایک دوسرے سے

مقابلہ کرنے پر متسل ہوتا ہے۔ یہ بعض کو انتخاب کرتا ہے اور بعض کو رد کرتا ہے اور اس ذیل میں وہ توجہ کے قوسی کرنے اور باز رکھنے والے عامل سے کام لیتا ہے۔ سب سے بلند مرتبہ اور بنیاد ہی لطیف قسم کے ذہنی نتائج ان معطیات میں سے چھنتے ہیں جن کو بعد کی استعداد ایسے معطیات میں سے چنتی ہے۔ جو اس سے انچر کی استعداد اور بڑے ذخیرہ سے منتخب ہو کر آتے ہیں اور یہ ذخیرہ خود سادہ مواد کے ایک اور ذخیرے سے منتخب ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن ان معطیات پر عمل کرتا ہے جو اس کو ملتے ہیں۔ اس کا کام سنگتراش کے کام سے بہت مشابہ ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے تو مجسمہ ہمیشہ سے موجود تھا۔ مگر اس کے علاوہ اور ہزاروں تھے۔ اس خاص مجسمہ کو کل سے علیحدہ کرنے کا سہرا سنگتراش ہی کے سر ہے۔ بالکل یہی حال ہم میں سے ہر ایک کی دنیا کا ہوتا ہے۔ ہمارے انفرادی خیالات ایک دوسرے سے جتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں مگر یہ سب کے سب ابتداء حسوں کی ابتری میں چھپے ہوئے تھے جس سے ہم سب کے فکر کو محض مواد حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اپنے استدلال کے ذریعے سے اشیا کو اس سیاد اور بے جوڑ تسلسل مکان اور رسالت کے متحرک بادلوں تک کھول سکتے ہیں صرف جس کو سائنس حقیقی دنیا کہتی ہے۔ مگر اس دوران میں جس دنیا کو ہم محسوس کرتے ہیں اور بود و باش رکھتے ہیں یہ وہی دنیا ہوگی جس کو ہمارے اجداد نے پسند کے خفیف حلوں کے مجموعی اثر کے ذریعہ سے سنگتراش کی طرح موجود پایا ہوئے ایک حصہ کو واپس کر کے علیحدہ کیا ہے۔ اور سنگتراش اسی پتھر سے اور مجسمے بنائیں گے۔ اسی یکساں اور خاموش ابتری سے اور عالم اور اذہان پیدا ہونگے۔ میری دنیا ایک جیونٹی، مچھلی یا لیکرڈے کے شعور کو اکس قدر مختلف معلوم ہوئی۔

لیکن میرے اور تمہارے ذہن میں رد کئے ہوئے نتیجہ حصے ایک ہی ہیں۔ نسل انسانی بحیثیت مجموعی اس پر متفق ہے کہ یہ کن اشیا کی طرف توجہ ہوگی اور ان کا نام رکھے گی۔ جن چیزوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں بھی ہم تا یکد و ترجیح یا تخفیف اور ناپسندیدگی کے لئے تقریباً یکساں حصوں ہی کو منتخب کرتے ہیں۔ لیکن ایک عجیب و غریب مثال ہے جس میں کبھی دو شخص یکساں

پسند کرتے ہوئے نہیں دیکھے گئے ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص دنیا کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کر لیتا ہے اور ہم میں سے ہر ایک کی دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب خط تقسیم مختلف مقام سے کھینچتے ہیں۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں نصفوں کو ایک ہی نام سے پکارتے ہیں اور یہ نام لانا اور غیر لانا ہیں تو یہ بات فوراً سمجھ میں آجائیگی کہ میری مراد کیا ہے۔ وہ قطعاً عدیم المثال قسم کی دلچسپی جو ہر انسانی ذہن کائنات کے ان حصوں سے محسوس کرتا ہے جن کو وہ منہم میرا کہتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی پھٹی ہو۔ لیکن نفیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے ہم سائے کے منہم میں اس قدر دلچسپی نہیں لے سکتا جس قدر کہ وہ اپنے منہم میں لیتا ہے۔ ہمسائے کا منہم اور خارجی چیزوں کے ساتھ رہتا ہے جس کے مقابلہ میں مجھے اپنا منہم بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ پامال کیڑا بھی جیسا کہ بونے کسی مقام پر کہتا ہے اپنی ذات کی تکلیف کا باقی کائنات سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اس امر کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے اور کائنات کیا ہے۔ وہ میرے لئے دنیا کا محض ایک حصہ ہے اور اس کے لئے میں دنیا کا محض ایک حصہ ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک کو مختلف مقاموں سے تقسیم کرتا ہے۔

اس ابتدائی خاکے سے گذر کر اب ہم ذرا لطیف بحث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آئندہ باب میں ہم شعور ذات کی اس نفیات کا پتہ لگانے کی کوشش کریں گے جس کی جانب اس گفتگو نے ہم کو بھرا تلی کر دیا ہے۔



# باب دوم

## شعور ذات

ذات کو ابتداً اس کے وسیع ترین معنی میں لیتے ہیں۔ بعد میں بتدریج اس کے لطیف اور نازک اشکال کو بیان کرینگے اور تجربی ایغو کے مطالعے کے بعد خاص ایغو کا مطالعہ شروع کرینگے۔

**تجربی ذات یا لنا** ہم میں سے ہر شخص تجربی ذات یا شخصیت کو لٹا یا منم کہنے پر مائل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے جس شے کو انسان منم یا مجھے کہتا ہے اور جس کو مر یا میر کہتا ہے اس کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنی بعض چیزوں کے متعلق جو ہماری ہوتی ہیں اس طرح محسوس کرتے اور عمل کرتے ہیں جس طرح سے اپنے متعلق محسوس کرتے اور اس کے لئے عمل کرتے ہیں۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنے ہاتھوں کی صنعت ممکن ہے انسان کو اتنی ہی عزیز ہو جتنا کہ خود اپنا جسم اور اگر ان پر حملہ کیا جائے تو انسان میں وہی جذبات پیدا ہوں اور وہ اسی طرح سے انتقام پر آمادہ ہو جائے جس طرح سے کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوتے وقت ہوتا ہے خود اجسام کے متعلق یہ امر قابل غور ہے کہ کیا وہ ہمارے ہیں یا ہم ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے اجسام کو اپنا قرار دینے سے انکار کرتے رہے ہیں،

اور لوگوں نے انکو نفسِ عنفری کہا ہے جس سے آواز ہو کر انہیں کسی نہ کسی دن خوشی نصیب ہوگی۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ہم ایک تغیر پذیر جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزوِ متم قرار دیا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو محض اپنی سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کے متعلق اس طرح گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا اس سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ تاہم وسیع ترین معنی میں انسان کی ذات ان چیزوں کا مجموعہ ہوتی رہے جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں اس کا جسم اور اس کی ہنری قوتیں ہی داخل نہیں بلکہ اس کا لباس اس کا مکان اس کی بیوی اس کے بچے اس کے آبا و اجداد اس کے دوست احباب اس کی زمین اس کے گھوڑے اس کے جہاز اس کا بینک کا حساب سب داخل ہیں۔ ان سب چیزوں سے اس کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ اچھی حالت میں ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے ان میں کمی واقع ہوتی ہے تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے یکساں طور پر متاثر ہو۔ مگر تاثر ایک طرح کا ہو گا۔ ذات کے اگر وسیع ترین مفہوم کو لیا جائے تو ہم اس کے متعلق ابتداً اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کر دیں جو:-

(۱) اس کے اجزائے ترکیبی سے متعلق ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ یعنی احساسِ نفس۔

(۳) ان افعال سے متعلق ہو جن کا یہ باعث ہوتی ہے انتفاعِ نفس و بقائے نفس

(۱) ذات کے اجزائے ترکیبی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور یہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) ذاتِ مادی

(ب) ذاتِ معاشری

(ج) ذات روحانی

(۵) انائے خالص

(۱) جسم ہم میں سے ہر ایک کی ذات مادی کا سب سے اندرونی حصہ ہوتا ہے۔ جسم کے بعض حصے بعض کی نسبت زیادہ قربت کے ساتھ ایسے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے بعد لباس کا نمبر ہے۔ یہ قدیم مقولہ کہ انسان کی ذات تین جھوں پر مشتمل ہوتی ہے روح جسم اور لباس محض مذاق ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کونسی حالت کو ترجیح دو گے اول تو یہ کہ حسین صورت ہو اور ناپاک پچھلے کپڑے ہوں، دوسرے یہ کہ کریہ صورت ہو مگر عمدہ اور صاف پوشاک تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہونگے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہمارے ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ کوئی بر اکام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفصل ہوتے ہیں۔ ان کی شان میں اگر کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے ہیں گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اسکی خصوصیات دل میں لطیف ترین ہمت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس میں آنے پر اس کے انتظام میں نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے۔ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جبلی و خلقی طور پر پسند کرتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے نہایت اہم عملی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔ اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اسکو عمدہ و خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے مان باپ بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو درست رکھنے کا سب انسانوں میں ایک قدرتی اور کو رانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر بھی

آبادہ کرتی ہے۔ اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا خون پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی ایسا کوئی شخص ہو جس کی دماغی یا دستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدانی مجموعہ یا کوئی مبسوط مسودہ ان واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ اسی قسم کی محبت نخیل کو اپنی دولت سے ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے سے جو افسوس ہوتا ہے۔ اس کا ایک باعث قویہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں اب ہم کو وہ فوائد نہونگے جو ان سے ہم کو پہونچتے تھے۔ باایں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعۃً ان آوارہ گردوں اور ٹکڑا گداؤں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو خشکی و تری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل تندرست و توانا ہیں جن کے سامنے ہم شرافت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر اپنے کو کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں، لیکن پھر بھی ہم پر ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح پر نہ ہو۔ انسان اپنے معامین میں جو اقدار پاتا ہے وہ اس کا مراے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو اپنے ہمجنسوں میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں اس امر کا بھی ایک خلقی رجحان ہوتا ہے کہ دیگر ابنائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں۔ اگر یہ ممکن ہو تا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں ہو اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ سخت سزا نہ ہو سکتی اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو، کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال

کرے اور اس طرح عمل کرے گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی، جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی عقوبت آرام و آسائش معلوم ہوگی۔ کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہوگا کہ گو ہم کتنے ہی بُرے ہوں لیکن پھر بھی اس حد تک بُرے نہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص کی اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہچاننے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں۔ ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کو نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے اور خیال کے متعلق ایک شخص کو فکر ہو سکتی ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیکگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہم عصر بچے کے سامنے خوب نیکیں مارتے ہیں۔ ہم اپنے بچے کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر ہیں کہ سب سے بڑے اپنے گھب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے انسان مختلف ذاتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو اس طرح ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے یا ممکن ہے یہ باضابطہ تقسیم عمل کے شاہد ہو جیسے ایک شخص اپنے بچوں سے قورمی سے پیش آئے مگر اپنے ماتحت سپاہیوں یا قیدیوں کی شکل سے۔ انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہوتی ہے ہم وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس کو اس ذات کی بھلائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور سرور ہوتا ہے۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی



معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص اجتماعی ذات مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت تک انسان کو گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی نفسی و اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کی نیک نامی و بدنامی اور اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفیات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ اس تمثال سے بعض ایسے مطالبات کرتا ہے جو کسی دوسرے پیشہ والے سے نہیں کہئے جاتے اس کو یہ مطالبات پورے کرنے پڑتے ہیں۔ مثلاً ایک تہرہ بیضہ پھیل رہا ہے۔ ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس سے اس پر کوئی حرف نہ آئے گا۔ لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے بچ سکتا ہے، بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی ذات پر کوئی اثر پڑے، ان حالات میں ایک سیاسی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مرجائے۔ اس طرح حج اور بد براءنے رتے اور منزلت کی بنا پر اس قسم کے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتے جو عام آدمی کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے مگر یہ حیثیت ایک سرکاری عیدہ دار ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہیے۔ ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں، لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہیے۔ زبان خلق بھی زندگی کی بہت بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ چور کو چوروں کی چیز نہ چرائی جاتی ہے۔

جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے، اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ ہندو سوسائٹی کا قانون عزت جو از و عدم جواز سے بھرا ہوا ہے۔ ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں۔ مثلاً عام طور پر بھیس جھوٹ نہ بولنا چاہیے، لیکن کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہیے جھوٹ بول لو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ شخص تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

(ج) ذات روحانی جس حد تک انسان کی ذات تجزی کا جزو ہوتی ہے اس سے میں انسان کا داخلی یا ذہنی وجود اور مجموعی طور پر اس کی نفسی قوتیں یا رجحانات مراد لیتا ہوں۔ اس سے میری مراد محض شخصی وحدت کا اصول یا انانیت خالص نہیں جس سے بحث کرنی ہنوز باقی ہے۔ یہ نفسی رجحانات ذات کا سب سے پائیدار اور سب سے قریبی حصہ ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت ایسا حصہ ہوتے ہیں جو بالکل ہم ہی معلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنی استدلال اور بحث و مباحثہ یا پہچاننے اور اختیار کرنے کی قابلیت اپنی اخلاقی حسیت اور ضمیر اپنے عزم و مقیم کا خیال کرتے ہیں تو اپنے اور سب مقبوضات کی نسبت ان سے زیادہ خوش ہوتی ہے۔ جب ان میں تغیر واقع ہو جاتا ہے صرف اس وقت انسان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بالکل متغیر ہو گیا ہے۔

اب اس روحانی ذات پر مختلف طور پر غور کیا جاسکتا ہے ہم اس کو دو استعدادوں میں تقسیم کر سکتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے اور ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر کے ہم کبھی خود کو ایک سے منسوب کریں اور کبھی دوسرے سے۔ یہ غور کے ساتھ بحث کرنے کا ایک مجرد طریقہ ہے جس میں فی الحقیقت ایک ساتھ اس قسم کی متعدد استعدادیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یا ہم ایک مقررہ نقطہ نظر پر اصرار کر سکتے ہیں

اس صورت میں روحانی ذات جو ہم میں ہے یا تو کلیتہً ہمارے شخصی شعور کا چشمہ ہوگی یا اس چشمے کا موجودہ ٹکڑا یا حصہ۔ وسیع معنی میں تو یہ کل چشمہ فکر کے مرادف ہوگی۔ اور محدود معنی میں موجودہ ٹکڑے یا حصے کے۔ چشمہ اور ٹکڑا دونوں بہ اعتبار زمان مفردین موجودات ہونگے اور ہر ایک اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک خاص قسم کی وحدت ہوگی۔ لیکن ذات روحی پر خواہ ہم مجرد معنی میں بحث کریں، خواہ مفردوں معنی میں مگر جس طرح بھی ہم اس پر غور و فکر کریں گے وہ تعمقی عمل ہوگا۔ اور یہ خارجی نقطہ نظر کے ترک کرنے اور ذہنی طور پر فکر کرنے کے قابل ہونے یا خود کو متفکر خیال کرنے کا نتیجہ ہوگا۔

خود فکر کی جانب یہ توجہ اور اپنے آپ کو اس کے مطابق سمجھنا اور ان معروضات میں سے کسی کے مطابق خیال نہ کرنا جو اس سے منکشف ہوتے ہیں، ایک اہم اور بعض اعتبارات سے پراسرار عمل ہوتا ہے، جس کے متعلق یہاں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بدآہتہ موجود ہوتا ہے۔ اور اوائل عمر ہی سے ہر ایک شخص میں وہ امتیاز ذہن پر واضح ہو جاتا ہے جو فکر یا خیال اور اس سے ملنے والے باہین ہوتا ہے جس کا یہ فکر و خیال ہوتا ہے۔ اس امتیاز کی عمیق تر بنیادیں ممکن ہے مشکل سے دستیاب ہوں مگر سطحی وجوہ تو یہ کثرت ہیں اور نہایت آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ یہ بات تقریباً ہر شخص ہم کو بتا سکتا ہے کہ خیال اور اشیاء بالکل مختلف قسم کی چیزیں ہیں۔ کیونکہ بہت سے خیالات ایسے ہوتے ہیں جو کسی شے کے انہیں ہوتے مثلاً لذات آلام جذبات۔ بعض ایسے اشیاء کے ہوتے ہیں، جن کا وجود نہیں ہوتا۔ مثلاً اغلاط فرضی کہانیاں اور افسانے۔ بعض خیال موجود اشیاء کے ہوتے ہیں مگر ایسی صورت میں ہوتے ہیں جو محض علامت ہوتی ہے اور ان کے مشابہ نہیں ہوتی مثلاً مجرّد تصورات اور تعلقات جو خیالات اشیاء سے مشابہ ہوتے بھی ہیں (اور ان کا اور حین) ان میں بھی شے کے ساتھ ہم اس سے بالکل علیحدہ ذہن کے اندر عمل فکر کو جا رہی پاتے ہیں۔

اب ہم اپنی اس ذہنی زندگی کو جواں معروضات سے جو اس کے

ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں بالکل ممتاز ہئے مقرون مجرد و معنوں میں  
 لے سکتے ہیں۔ مقرون معنی کے متعلق میں اس وقت سوائے اس کے کچھ  
 نہ کہوں گا کہ چشمہ کا اصل حصہ بہت جلد وحدت شعور کے اصول کی نوعیت کی  
 بحث میں بہت اہم کام انجام دے گا۔ مجرد معنی ہماری توجہ کو پہلے اپنی طرف  
 جذب کرتے ہیں۔ اگر چشمہ کو بحیثیت مجموعی اور کسی شے کے نہیں بلکہ ذات  
 کے مطابق قرار دیا جائے تو چشمے کا ایک خاص حصہ باقی سے متفرع ہو کر بالکل  
 ایک نئے انداز سے اس کے مطابق ہو گا۔ اور اکثر اشخاص اس کو دائرے  
 کے اندر سب سے اندرونی مرکز خیال کریں گے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی  
 جیسے قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔ چشمہ کے اس حصے کے مقابلے میں  
 دوسرے اجزا حتیٰ کہ ذہنی زندگی کے باقی اجزا متغیر اور خارجی مقبوضات معلوم ہوتے  
 ہیں جن میں سے ہر ایک سے انکار ہو سکتا ہے اور جو شے ان سے انکار کرتی ہے وہ  
 باقی رہتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان باقی تمام ذاتوں کی ذات کیا شے ہے۔  
 غالباً اس کے بیان میں ایک حد تک تو سب متفق ہوں گے۔ اس  
 کو شعور کا عامل و کار فرما جزو کہیں گے۔ یہ کہہ کر کہ انسان کے احساسات میں جو  
 کیفیات بھی ہو سکتی ہیں جس مافیہ پر بھی اس کا خیال مشتمل ہو سکتا ہے اس  
 کے اندر کچھ ایسا روحی جزو ہوتا ہے جو گویا کہ ان اوصاف و مافیہات سے  
 اس وقت ملنے کے لئے جاتا ہے جب یہ اس لئے آتے ہیں کہ وہ انکا استقبال  
 کرے۔ یہ وہ ذات ہوتی ہے جو ان کو خوش آمدید کہتی ہے یا وہ اس کو ناراضی  
 ہے۔ یہ حسوں کے اور اکات پر صدارت کرتی ہے۔ اور ایسی اجازت دینے  
 یا نہ دینے سے یہ ان حرکات کو متاثر کرتی ہے جن کو یہ برپا کرنا چاہتے ہیں۔  
 یہ دلچسپی کا مرکز ہوتی ہے۔ یہ خوشگوار یا غیر خوشگوار نہیں ہونی نہ لذت و الم  
 ہوتی ہے بلکہ ہمارے اندر یہ وہ ذات ہوتی ہے جس سے لذت و الم خوشگوار  
 اور ناخوشگوار مخاطب ہوتے ہیں۔ یہ توجہ اور سعی کا مرکز ہوتی ہے۔ اسی  
 مقام سے ارادے کے احکام صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک عضویاتی  
 جسے اس پر اپنے اندر غور کرنا چاہے میرے نزدیک اس کو کم و بیش مبہم طور پر

اس عمل کیساتھ ربط دینے سے باز نہیں رہ سکتا۔ جس سے تصورات یاد آئندہ حواس کا انعکاس ہوتا ہے یعنی یہ خارجی اعمال میں منتقل ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہی عمل ہو یا اس عمل کا محض احساس ہی ہو بلکہ اس کو اس قسم کے عمل سے کسی نہ کسی طرح قریبی تعلق ضرور ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ نفسی زندگی میں اس کے جاہل کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ ایک طرح کا مرکز ہوتا ہے جہاں حسی تصورات ختم ہوتے ہیں اور حرکی تصورات شروع ہوتے ہیں اور یہ خود ان دونوں کے مابین ایک طرح کی کڑی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ وہاں پر ذہنی زندگی کے کسی اور منفرد عنصر سے زیادہ متواتر اور مسلسل طور پر موجود ہوتی ہے، اس لئے اور عناصر اس کے گرد گھومتے ہوئے اور اس سے متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ ان کے مقابلے میں اسی طرح سے میسر معلوم ہونے لگتی ہے جس طرح کہ مستقل متغیر اور غیر مستقل کے مقابلے میں۔

میرے خیال میں بلا کسی خدشہ کے یہ یقین کیا جاسکتا ہے تمام انسان اپنی تمام ذوات سے کسی ایک مرکزی اصول کو انتخاب کر لیتے ہیں جس کے متعلق متذکرہ بالا بیان کو خاصہ صحیح سمجھ سکتے ہیں، کم از کم اس قدر صحیح تو ضرور ہے کہ جو کچھ مراد ہے اس کو یہ ظاہر کرتا ہے اور اس کو اور چیزوں کے ساتھ غلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ لیکن جب اس اصول کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کی نوعیت اصلی کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ آراء میں اختلاف ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ ایک سادہ کار فرما جو ہر ہے یعنی روح جس کا ہم کو اس طرح پر شعور ہوتا ہے۔ بعض یہ کہیں گے کہ یہ محض گھڑنت ہے ایک فرضی وجود جو ضمیر واحد متکلم یعنی میں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ان انتہائی آراء کے مابین لاتعداد درمیانی آراء ملینگے۔

آئندہ ہم ان سب پر بحث کریں گے، اور اس وقت تک ان سے بحث نہ کرینگی خرابی کافی ترقی کر جائے گی۔ اب ہم اپنے طور پر جس قدر توضیح سے بھی ممکن ہو اس امر کا تصفیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ذات کا یہ مرکزی عقود کیسا معلوم

ہوتا ہے، خواہ یہ روحی جو ہر ہو، یا یہ محض پر فریب لفظ ہو۔

کیونکہ یہ مرکزی جزو ذات محسوس ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ سب کچھ ہو جو ماورائے کہتے ہیں، اور وہ بھی ہو جو تجربہ کہتے ہیں، مگر بہر حال یہ محض عقلی وجود نہیں ہے، جس کا محض عقلی طور پر رد و قوف ہوا اور نہ محض یادداشتوں کا مجموعہ ہے، یا ایک لفظ کی آواز ہے۔ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کے ساتھ ہم بھی کوئی براہ راست واقفیت رکھتے ہیں، اور جو اس لمحہ شعور میں کہ یہ موجود ہوتی ہے، اسی طرح سے موجود ہوتی ہے، جس طرح سے ایسے لمحوں کی کل زندگی میں ابھی تھوڑی دیر پہلے اس کو جو امتزاع کہا گیا تھا تو اس سے یہ مراد نہ تھی کہ بعض تصورات کی طرح سے اس کا احضار جزئی تجربے کے اندر نہیں ہو سکتا اس سے صرف یہ مراد تھی کہ یہ چشمہ شعور میں کبھی نہیں نہیں ملتی۔ مگر جب کبھی یہ ملتی ہے تو یہ محسوس ہوتی ہے۔ بلکہ اسی طرح سے محسوس ہوتی ہے جس طرح سے کہ جسم محسوس ہوتا ہے۔ اور اس کا احساس بھی امتزاع ہے کیونکہ یہ کبھی تنہا محسوس نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ اور چیزوں کے ساتھ محسوس ہوتا ہے، کیا ہم زیادہ صحت کے ساتھ یہ بتا سکتے ہیں کہ مرکزی کار فرما ذات کا احساس کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابھی اس امر کا متعین ہونا لازمی نہیں، کہ عامل و کار فرما ذات ایک وجود یا اصول کی حیثیت سے کیا ہے۔ بلکہ جب اس کے وجود سے آگاہ ہوتے ہیں، تو ہم کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے۔ میں اپنی حالت کے متعلق تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھ کو احساس ہوتا ہے، اور میں اس کو بیان کر سکتا ہوں لیکن چونکہ جو کچھ مجھ کو احساس ہوتا ہے اس کی اگر تعظیم کر لی جائے تو غالباً اس کی مخالفت ہوگی (کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جزواً یہ افراد پر منطبق نہ ہو سکے) اس لئے واحد متکلم ہی کی ضمیر استعمال کروں گا۔ جن لوگوں کا تامل میرے بیان کی تائید کرے وہ اس کو تسلیم کر لیں۔ جن لوگوں کا تامل اس کا مؤمد نہ ہو سکے ان سے میں سب کے مطالبات پورے نہ کر سکنے کا اعتراف کرتا ہوں۔

اول تو مجھے اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ اپنے خیال میں تائیدوں

اور مزاحمتوں کا وقوف ہوتا رہتا ہے۔ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ رکاوٹیں واقع ہوتی ہیں اور رفع ہوتی ہیں بعض رجحان خواہش کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں، اور بعض اس کے مخالف ہوتے ہیں جن چیزوں کا میں خیال کرتا ہوں ان میں بعض تو ایسی ہوتی ہیں جو خیال کی دھچکی کا ساتھ دیتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں جو اس سے مخالفت رکھتی ہیں۔ باہمی مخالفتیں اور اور موافقتیں امدادیں اور مزاحمتیں جو ان خارجی معاملات کے اندر ہوتی ہیں پلٹ جاتی ہیں اور اپنے پر میری فطرت کی روایت پسند کرتی ہیں جو ان کی تائید یا مخالفت کرتی ان کو لیتی یا ان سے انکار کرتی ہے۔ ان کے مخالف یا موافق کوشش کرتی اور لا و نعم کہتی ہے۔ یہ مرتعش رہنے والی داخلی زندگی میرے اندر وہ مرکزی غمقو و ہے جس کو میں نے ان الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن کو سب استعمال کر سکتے ہیں۔

لیکن جب میں اس قسم کے عام بیان سے قطع نظر کر لیتا ہوں اور جزئیات کے ساتھ دست و گریباں ہوتا ہوں اور واقعات کو جتنا قریب سے ممکن ہو سکتا ہے دیکھتا ہوں تو میرے لئے کسی خالص روحی عنصر کا عامل اور مصروف کار حالت میں پتا چلنا دشوار ہوتا ہے۔ جب کبھی میری تاملی نظر ان مظاہر خود کار کو بروقت عمل کافی تیزی سے لوٹ پلٹ کر دیکھنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو جس شے کو یہ کبھی وضاحت کے ساتھ محسوس کر سکتی ہے وہ کوئی جسمانی عمل ہوتا ہے جو زیادہ تر سر کے اندر واقع ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے لئے اس جزو کو نظر انداز کر کے جو ان تاملی نتائج کے اندر مبہم ہے میں ان جزئی نتائج کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں جو مجھے قطعی اور واضح معلوم ہوتے ہیں۔

اولاً توجہ کرنے اقرار کرنے انکار کرنے سعی کرنے کے افعال میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر کے اندر کوئی شے محسوس طور پر حرکتیں کرتی ہے۔ اکثر حالتوں میں ان حرکات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان کیا جاسکتا

ہے۔ کسی ایسے تصور یا ایسی حس کی طرف متوجہ ہوتے وقت جو کسی خاص حسی حلقہ سے تعلق رکھتی ہو، آگے حس کے تطابق کی حرکت وقوع میں آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً میں بصری اصطلاحات میں اس کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میرے ڈھیلوں میں مختلف انعطافات انحرافات تطابقات کے مختلف دباؤ محسوس نہ ہوں جس جہت میں کہ شے کے ہونے کا تصور ہوتا ہے، وہ ان حرکات کی نوعیت کو متعین کرتی ہے جس کا احساس میرے شعور کے لئے اس انداز کے مطابق ہو جاتا ہے جس میں کہ میں مرنے والے شے کو لینے کے لئے خود کو تیار کرتا ہوں۔ اپنا دماغ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس میں خطوط جہات بھرے پڑے ہوں۔ اس کا مجھے اس وقت شعور ہوتا ہے جب میں ایک آلہ حس سے دوسرے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یا تدریجاً چند خارجی چیزوں پر نظر ڈالتا ہوں، یا حسی تصورات کے مختلف سلسل پر متوجہ ہوتا ہوں۔

جب میں ان حرکات کے یاد کرنے یا ان پر غور کی کوشش کرتا ہوں تو بجائے اس کے کہ میں حوالی کی طرف متوجہ ہوں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوالی سے داخل کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور گویا میں خارجی دنیا سے علیحدہ ہو رہا ہوں۔ جہان تک میں ان احساسات کا پتہ لگا سکتا ہوں یہ ڈھیلوں کے باہر کی طرف گردش کرنے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی گردش میرے خیال میں ڈھیلوں میں سوتے وقت ہوتی ہے، اور یہ اس کے بالکل برعکس ہوتی ہے جو حالت بیداری میں نظر کے کسی شے کی طرف جاتے وقت ہوتی ہے۔ استدلال کرتے وقت میں دیکھتا ہوں کہ میرے ذہن میں ایک شکل ہوتی ہے، جس کی مقامیت مبہم ہوتی اور فکر کے مختلف کسری معروضات اس کے خاص خاص نقاط کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اور میری توجہ کا یکے بعد دیگرے ان میں سے کسی ایک جانب مائل ہونا نہایت وضاحت کے ساتھ اس طرح سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا سر میں حرکتیں ہو رہی ہیں اور ان کی جہت یکے بعد دیگرے بدل رہی ہے۔ اقرار و انکار کرتے وقت حرکات زیادہ پیچیدہ معلوم



ہوتی ہیں۔ اور مجھے انکے بیان کرنا زیادہ دشوار معلوم ہوتا ہے۔ انہیں گوسے کا کھلنا اور بند ہونا زیادہ حصہ لیتا ہے۔ ان سے کم واضح حلق کی حرکات اور منہ کے عقبی حصے کی حسرتیں ہوتی ہیں۔ گوسے کا ایک ذہنی حس کھلنا ان کے مشابہ ہوتا ہے، یہ ہرزہ منی جھجک یا معروضات فکر کے محسوس تنفس پر میرے سانس کو روکتا ہے۔ اور جس وقت نفرت پر ذہن غالب آجاتا ہے تو یہ نفرت کے ساتھ کھلتا ہے تاکہ ہوا میری ناک اور حلق میں سے گذر جائے۔ اس ہوا کی حرکت کا احساس احساس رضامندی کا قومی غصہ ہوتا ہے پیشانی اور پوٹو نیچے عضلات کی حرکات ان چیزوں کی نہایت ہی خفیف خوشگوار سی وغیرہ خوشگوار سی کے ساتھ واقع ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں۔

کسی قسم کی کوشش میں پیشانی اور گوسے کی حرکات کے ساتھ جڑوں کے عضلات کے انقباضات اور تنفس کے تغیرات بھی شامل ہو جاتے ہیں اور اور اس طرح احساس اس حصے سے نکل جاتا ہے جس کو صحیح معنی میں سر کہتے ہیں جب کسی شے کی رغبت یا اس سے نفرت کا احساس شدت سے ہوتا ہے اس وقت بھی یہ سر سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ اس وقت جسم کے اکثر حصوں سے احساسات دماغ کی طرف آتے ہیں اور سب کے سب میرے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں اور سر کے جو اصلی احساسات ہوتے ہیں وہ بڑے مجمع کے اندر مل جاتے ہیں۔

پس ایک اعتبار سے تو یہ صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کم از کم ایک شخص کے اندر ذاتوں کی ذات کا جب بغور ملاحظہ کیا جاتا ہے تو یہ زیادہ تر ہم پر اور گلے کے مابین ان عجیب و غریب حرکات کے مجموعہ پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں کہتا کہ یہ صرف انہیں پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ میں اس بات کو پوری طرح پر محسوس کرتا ہوں کہ اس میدان میں تامل بیحد دشوار ہے۔ مگر مجھے اس امر کا قطعاً یقین ہے کہ یہ حرکات میری سب سے اندرونی فعلیت کا جزو ہیں جن کا مجھ کو نہایت ہی واضح طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اگر وہ بہم حصے جن کی میں ہنوز تعریف نہیں کر سکتا میرے اندر ان

واضح حصوں کے مشابہ ثابت ہوں، اور میں اور سب انسانوں کے مثل ہوں تو نتیجہ یہ ہو گا کہ ہمارے کل روحی فعلیت یا وہ فعلیت جس کو عموماً اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ درحقیقت جسمانی فعلیت کا احساس ہے جس کی صحیح نوعیت اکثر استخاص نظر انداز کر دیتے ہیں۔

اب بغیر اس کے ہم اپنے آپ کو اس نظر سے کے اختیار کرنے کا ذمہ دار بنائیں ہم اس پر تھوڑی دیر غور کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو اس سے کیا نتائج برآمد ہونگے۔

اول تو یہ کہ ذات کا عنقودی حصہ جو تصورات اور واضح افعال کے مابین واسطہ ہے وہ ایسی فعلیتوں کا مجموعہ ہو گا جو عضویاتی اعتبار سے خود افعال سے کچھ زیادہ مختلف ہونگی۔ اگر کل عضویاتی افعال کو ہم تطابقات اور سرانجامات میں تقسیم کر دیں تو عنقودی ذات بہ حیثیت مجموعی تطابقات پر مشتمل ہوگی۔ اور کم گہری اور زیادہ متغیر ہونیوالی ذات جس حد تک کہ یہ عامل و کار فرم ہوتی ہے سرانجامات پر مشتمل ہوگی۔ لیکن تطابقات و سرانجامات دونوں اضطرابی اقسام کے مطابق ہونگے۔ دونوں حسی و تصور میں اعمال کا نتیجہ ہونگے جو خود کو یا تو دماغ کے اندر ایک دوسرے میں خارج کریں گے یا غصا اور دوسرے خارجی حصوں کی طرف خارج ہوں گے۔ تطابقات کی خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ کم از کم اضطرابی کم سے کم تعداد میں ہوں گے، ان کا بار بار اعادہ ہو گا۔ ذہن کے باقی مافیہ کے تغیرات میں یہ غیر متغیر ہوں گے اور ان کی سوائے اس کے کہ شعور کے سامنے مختلف اشیاء کی موجودگی میں مدد یا مزاحم ہوں اور کوئی اہمیت نہ ہوگی اور نہ اس کے علاوہ کوئی پچھلی ان کے اندر ہوگی۔ یہ خصوصیات قدرۃً ہمیں ان کی طرف تاملی طور پر کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ توجہ کرنے سے باز رکھیں گی۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ ہیں ان کے اعمال کا ایک مربوط مجموعہ ہونے سے واقف کریں گی۔ جو ان متسام چیزوں کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہونگے، جو شعور کے اندر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ یہ ذات کے اور اجزا یعنی مادی معانی

روحی (جیسی صورت بھی ہو) کے مقابلے میں بھی نمایاں معلوم ہوں گی۔ یہ رذات ہیں اور اولین رذات ہیں۔ ہر شے انکو تہیج کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہ اشیا جن سے اور کسی قسم کا نتیجہ نہیں ہوتا وہ بھی ایک لمحہ کیلئے ابر و پر بل پڑ جانے اور کوسے کے بند ہونے کا باعث ہو جاتی ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزیں ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان سب کو گویا داخلہ کا امتحان دینا ہوتا ہے اور گویا انہیں ذرا سی اپنی جہلک دکھلا دینی ہوتی ہے اگر یہ پسند کر لی جاتی ہیں تو داخل ہونے دیا جاتا ہے ورنہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہ ابتدائی اور اولین ذرات دروازے کے کھلنے یا بند ہونیکے مشابہ ہیں۔ نفسی تغیر کے دوران میں یہ میل و انحراف اجازت و مزاحمت کے مستقل مغز معلوم ہوتی ہیں جو خارجی معاملات کے مقابلے میں داخلی معلوم ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے یہ واقع ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک ایسی درمیانی اور قطعی حیثیت رکھتی ہیں جو لونا کا کوئی جزو نہیں رکھتا۔ پس کچھ تعجب نہیں ہے اگر ہم ان کو نتائج کا مولد اور افعال کا نقطہ آغاز خیال کرتے ہوں، یا یہ ہم کو جیسا کہ ایک لمحہ پہلے کہا گیا تھا اپنی شخصی زندگی میں ایسی معلوم ہونے لگیں جیسے ایک قلعہ کے اندر بالائے حصار ہوتا ہے۔

اگر یہ درحقیقت سب سے اندر کا حصار ہوں، اگر یہ ان ذوات کا اصلی حصہ ہوں جن کے وجود کا ہم کو بھی بلا واسطہ تجربہ ہو سکتا ہے تو یہ نتیجہ ہوگا کہ جس شے کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ قطعی طور پر معروضی خیال کی جائے۔ اور یہ معروضی حصوں میں متفرق ہو جاتا ہے، ایک کا تحقق ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور دوسرے کا غیر ذات کی حیثیت سے۔ اور ان حصوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے سوائے اس واقعے کے کہ یہ معلوم ہیں۔ چشمہ فکر کے موجود ہونے کا واقعہ ان کے تجربے میں آنے کا لازمی و ناگزیر ذہنی واقعہ ہوتا ہے لیکن تجربے کی یہ شرط ایسی شے نہیں جس کا اس وقت تجربہ ہوتا ہو مسلم کا فوری طور پر علم نہیں ہوتا۔ اس کا علم صرف بعد کے غور سے ہوتا ہے۔ پس بجائے اسکے کہ چشمہ فکر خود اپنے شعور کا ہونا وراپنے وجود کا اور ایسی چیزوں کے ساتھ خیال کرتا ہو جن کا یہ خیال کرتا ہے اسکو خالص شعور کا چشمہ کہنا بہتر ہے۔ یعنی یہ معروضات کا خیال کرتا ہے جن میں سے

بعض کو یہ لانا کہتا ہے اور اپنی حسیات اللذات کا مجرد متعزط یا تعقلی طور پر خیال ہوتا ہو۔ پس ہشتہ کام ہر جزو اس قسم کے شعور یا علم کا غلط اہموکا جس اسکالنا اور غیر لنادونوں شامل ہونگے خود دونوں ملکر یہ تماشا کرتے ہوں مگر خود اپنے ذہنی وجود پر غور و فکر نہ کرتے ہونگے۔ یہ علم صاحب فکر ہوگا اور اس مفکر کے وجود کا ہم کو منطقی مسئلہ کے طور پر علم ہوگا نہ کہ اس روحی فعلیت کے براہ راست ادراک سے جس کے مالک ہونے کا فطری طور پر یقین ہوتا ہے۔ طبعی مظاہر کے پردہ میں مادہ اسی قسم کا مسئلہ ہے پس مسئلہ مادہ اور مسئلہ مفکر کے مابین مظاہر کی چادر چھوٹے گی۔ ان میں سے بعض کا (حقائق) مادے سے زیادہ تعلق ہوگا اور بعض کا (افسانے آراء غلط) مفکر سے۔ لیکن مفکر کون ہوگا اور کتنے علیحدہ علیحدہ کائنات ہمیں فرض کرنے چاہئیں یہ سب مابعد الطبیعیاتی تحقیقات کے موضوع ہیں۔

اس قسم کے نظریات عقل عام سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ عقل عام ہی سے متجاوز نہیں ہو جاتے (جو فلسفہ میں کوئی بہت بڑا اعتراض نہیں ہے) بلکہ یہ ہر فلسفیانہ گردہ کے ذہنی مفروضات کی تردید کرتے ہیں روحانیہ مادہ رائے تجربیہ سب کے سب ہم میں مقروں اور ان کی فعلیت کا براہ راست ادراک مانتے ہیں۔ ان میں باہم کتنے ہی اختلافات کیوں نہ ہوں وہ انکار کے وجود کو ایسی موجود حقیقت مانتے ہیں جس تک ارتیابیت کی دسترس نہیں ہو سکتی۔ اس لئے میں گذشتہ چند صفحات کو جملہ معترضہ کہوں گا اور اب سے ختم کتاب تک عقل تسلیم کے راستے پر چلوں گا اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں گا (جس طرح سے میں اب تک تسلیم کرتا رہا ہوں خصوصاً گذشتہ باب میں) کہ ہمیں اپنے عمل فکر کا براہ راست وقوف ہوتا ہے اور محض اس امر پر زور دوں گا کہ یہ اس سے زیادہ لطیف اور داخل منظر ہوتا ہے جتنا کہ ہم میں سے اکثر نے فرض کر رکھا ہے۔ کتاب کے ختم پر میں ان شکوک کی طرف پھر لوٹوں گا جن کو یہاں سرسری طور پر بیان کر دیا ہے اور ان سے کچھ دیر کے لئے مابعد الطبیعیاتی خیالات میں مصروف فکر ہوں گا۔

پس فی الحال جس نتیجہ تک میں پہنچتا ہوں وہ حسب ذیل ہے۔ یہ کہ

(کم از کم بعض اشخاص میں) داخل ترین ذات کا وہ جزو جس کا نہایت وضاحت سے احساس ہوتا ہے اکثر و بیشتر سر کی حرکات تطابق پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جن کا توجہ اور تفکر کی کمی وجہ سے معمولاً ادراک نہیں ہوتا اور جن کو اس زمرے میں شمار نہیں کیا جاتا جس میں کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں یہ کہ ان کے علاوہ کسی شے مزید کا کوئی بہم سنا احساس ہوتا ہے۔ اور آیا یہ احساس خفیف عضویاتی اعمال کا ہوتا ہے یا کسی معروضی شے نہیں ہوتا بلکہ ذہنیت ہی کا ہوتا ہے معنی فکر کا جو خود اپنا معروض بن جاتا ہے یہ مسئلہ اسی طرح سے مختلف فیہ رہے جس طرح سے یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ ناقابل تقسیم عامل روحی جو ہر شے یا مسئلہ کو آیا ضمیر واحد حکم کا اس کا مسمیٰ ہے یا اس کی نوعیت کے متعلق اور جو قیاسات ہو سکتے ہیں۔

ذات کے اجزائے مقومہ کی تحلیل کے باب میں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے ہیں اب ہم ذات کے ان جذبات کی طرف توجہ ہوتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔

**احساسات اور اصل یہ** الطینان نفس اور بے الطینانی نفس کے احساس ہوتے ہیں جو محبت نفس کہتے ہیں اس میں تھوڑی دیر بعد بحث کر دیں گا۔ زبان میں آدو توں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں۔ چنانچہ غور و فکر، فزیک طرف ہیں اور انحصاری عاجزی، پریشانی، شرم، پشیمانی، تاسف، حقارت، مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور فطری مواعجب ہیں۔ استلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات آکام کے ساتھ تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوشحال یا بد حال شخصی رجحان رہبری کرتا ہے۔ استحصاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہے استحصاری آکام کا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے۔ تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے

تو ہم ہر بات سے برا شگون لیتے ہیں۔ لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور یہ محض نقصان کا اندیشہ یا یو سی نفس پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے۔ اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی ہے جو ہماری طمانیت اور بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر لڑک لڑکی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی سی کامیابی ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے۔ اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسر نہ ہی نظر ڈالتا ہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی وہ اچھی یا بری حیثیت جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک آؤچنکا لاد کر لہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو۔" ایسا شخص جس کا آٹا نئے تجربی کافی وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوت پاتا ہو جس کی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اد پر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو کمپین میں ہو کر تھکے۔ "کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے۔ اسکی حالت بے اعتمادی نفس کی بد دولت مریضوں کی سی ہو جائے گی۔ وہ ایسے امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ آسانی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی نفس کے جذبات عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم نامی علامات ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں طمانیت نفس کی حالت میں عضلات منہج ہوتے ہوئے ہیں آنکھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے ہنسنے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر

پاگل خانوں میں نظر آتا ہے۔ جہاں دوچار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو غرور و غور کی بنا پر دیوانے ہو جاتے ہیں۔ جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف کے مقابلے میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم جذبے کے قوی ترین مثالیں ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابلِ عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے ہوش و حواس کھو بیٹھتے ہیں وہ پچھتے ہیں دیکھتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے ہیں زور سے بول نہیں سکتے نظر ادا پر اٹھا نہیں سکتے۔ ایسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی ہلکسی معقول وجہ کے برائے نیکو ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود بھی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تھرا میٹر کا پارہ کیونکر اترتا چڑھتا رہتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ اخلاقی اور عضوی ہوتے ہیں اور ہمیں اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔ ان جذبات کی اصل کے متعلق ہم اس وقت زیادہ اچھی طرح گفتگو کر سکیں گے جب ہم خود طلبی اور بقائے نفس کے جذبات سے بحث کر چکیں گے۔

### ۳۔ خود طلبی اور بقائے نفس

یہ الفاظ ہماری اساسی جبلتی تسویقات کی بڑی تعداد پر حاوی ہیں مثلاً جسمانی خود طلبی اجتماعی خود طلبی روحی خود طلبی۔  
تمام معمولی مفید اضطرابی اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ کے لئے ہوتے ہیں۔  
خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں۔  
اس کے مقابلے میں اگر خود طلبی سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کو شکار کرنے دولت جمع کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑیگا۔ اور ہم کہیں گے کہ یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت جنسی محبت والدین استعجاب و حرص کے

ساتھ صرف جسمانی لٹا ہی کی ترقی میں سرگرم کار نہیں ہوتیں بلکہ مادی لٹا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشی ہیں۔

ہماری معاشری خود طلبی براہ راست محبت و مودت و دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے، حرص و رشک طلب شان و شوکت طلب اقتدار و قوت سے جاری رہتی ہے لیکن بلا واسطہ اور حتمی مادی خود طلبی کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں یہ امر کہ اجتماعی خود طلبی کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جہلیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ ملاقات کے بڑھانے کا یہ شدت ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانے ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدمے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور اپنے متعلق ان کی عمدہ رائے بہت زیادہ محبوب ہوتے ہیں۔ تھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال مال اسٹریٹ میں آپ اس طرح پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک تو آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہو اور دوسرا بایاں ہاتھ تو کیا آپ کو اس سے سید خوشی ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر ہوں اور اس طرح ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم میں سے بعض کیلئے جو کچھ بھی ہو سکے وہ کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جس کو محض اس کا خط ہوتا ہے کہ کسی نے کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات کے کالم میں حتیٰ کہ اگر اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے ہوتی ہے۔ کسی نے کسی صورت میں ضرور رہنا چاہئے کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہو گئے تو کیا نام نہ ہو گا۔ گویا کارنیٹل کا قاتل اس انتہائی صورت کی مثال جس تک بدنامی کی



خواہش اختلال جو اس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبارات نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ خداوند اس ملک کا اخباری مطبع تجھ سے ایک بہت بڑا بل تصفیہ طلب رکھتا ہے۔ صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں۔ فرانس کا فرد و راس آئے کی نسبت جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے۔ Came connaît (میں اس کو جانتا ہوں) کہتا ہے۔ اسی طرح جن لوگوں کی آراء کے متعلق ہم کو پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہر لحاظ ہم خواہشمند رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جس کی شخصیت سے انھیں قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اپنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔

روحانی خود طلبی کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آجانی چاہیے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہے اب خواہ ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی۔ لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جس کو روحانی خود طلبی کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجتماعی خود طلبی کے ماتحت آجانی ہے جو شر و نشر کے بعد کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً مسلمان جو بہشت کا طالب ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اہل ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح جتنی ہے۔ جنت کے اگر نسبتاً تہذیب خیالی کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع اولیا و انبیاء کی صحبت اپنے آباء و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عھیاں سے پاک ہونے کی خواہش تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا شر و نشر کے بعد جو زندگی آنے والی ہے اس کے لئے ہو صرف اس کو خالص روحی خود طلبی کہہ سکتے ہیں۔

لیکن ذات معلوم کی زندگی کا یہ عام اور خارجی تبصرہ اس وقت تک ناقص رہے گا جب تک لئے مختلفہ کی رقابت و آویزش کا حال بیان نہ کیا جائے۔

## انسانے مخلقہ کی باہمی رقابت و آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متعدد ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں سے صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں۔ یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا تازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سبج ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی مغرب و مدبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور دلی بھی ہو سکتا ہوں تو یہیں کہیں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا کیونکہ یہ بات نا ممکن نہیں ہے۔ کروڑوں کام دلی کے کام کے بالکل مخالف ہو گا۔ تیس ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑ میں گے فلسفی اور خاتون کش ایک سر زمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیاق و سباقات کو ممکن معلوم ہونگی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہونگے اور ان کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین عین ہونے ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے پھر کہیں وہ اپنے لئے ایسی صورت اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی و واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں۔ اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و طول ہوتا ہے اسکی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ اس انتہائی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں جس طرح ہمارا ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں سے ان واحد میں یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی حقیقت اس کے لئے ہوگی، ایسی طرح، یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہیے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے،

تو اس ناکامی کو وہ اپنے لیے باعثِ شرمندگی خیال نہیں کرتا۔

اسی طرح ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل سمجھ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دو سرے درجے کا گھونہ ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لی جانے کے لئے وقف کر دیتا ہے اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیتا تا اس کی نظروں میں کوئی شے با وقت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظریں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔

لیکن زید جس کو ہر شخص شک و سکت دیکھتا ہے۔ اسکے متعلق ذرا بھی اشتعال محسوس نہیں کرتا کیونکہ عرصہ ہوا وہ سب پر غالب آنے کی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی بے عزتی و ہتک نہ ہوگی پس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مغرضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نصب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہے چنانچہ منزلت نفس کامیابی کی یہ کسر نصب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کروانے سے اسی قدر اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے جس قدر کہ ان کے پورا ہونے سے ہوتا ہے جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے، اور تکلیف کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰ سے ہاتھ اٹھا کر ہی سکون حاصل کر سکتا ہے۔ انجیلی مذہب کی تاریخ میں اپنا گنہگار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے، اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب

کسی کی نواقفیت صحیح ان کی باقی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے، تو اس کو محض تلخ کامیابی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلاتامل نغمے کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوشگوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یاد بے نظرائے کی کوشش کو ترک کر دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے، وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ ضائع ہو گیا تو واقعا وہ ٹھک پر لوٹا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی و مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے چنانچہ کارلائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے۔

دھکیاں اور منتیں انسان کو اس وقت تک متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی امکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں اس لئے مدبر بادشاہ یا وہ لوگ جو حکومت یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرتا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خود داری معلوم کرتے ہیں اور اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھا لے جن کی بنا پر وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جز و خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ رواقیہ کے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دھماکی کو خیر باد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضہ و قدرت میں نہ ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ اپیکٹیس یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی

ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصون بنائے۔ مجھے مرنا ہے مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں لمبے ہائے کرتا ہوا بھی مردوں جو کچھ مجھے حق معلوم ہو گا میں وہی کہوں گا۔ اب اگر کوئی بادشاہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو تم کو جان سے مار ڈالوں گا تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلا وطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤ۔ پھر میں ہم بہترین ناخدا اطلع اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آتے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لے جائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے تو پھر میں کیا کروں میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر کہ بلا خوف و ہراس فغاں خمد کو بھلائے اس شخص کی طرح ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے۔

رواقیہ کا طرز عمل اس میں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادر نہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں تو ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا، ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں انکو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو رواقی نہیں ہوتے۔ کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ ان کے سے نہیں ہوتے جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر ان کو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہیں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن سے انکار ضرور کر دیتے ہیں۔ جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم

وجود دونوں برابر ہے۔ یعنی جس حد تک مجھ سے دوستا ہے میں اس حد تک کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لئے اسے کوئی کامطلق و واضح ہونا اس کے مافیہ کی تلافی کر دے۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ ان کو چھپاتے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر متعین ہو جاتے ہیں لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری کوئی شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کہتے کا سا سلوک نہ کریں لیکن جب تک

میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں۔ جو خوبی ان میں ہے اس کو میں اختیار کروں گا وغیرہ ایسی عدم المثال فطرتوں کی وسعت نظرسر اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ وہ کہتے ہی غلیل کتنے ہی پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں تنہا ہی دنیا نے ان کو نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہ حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہوتے ہیں۔ وہ ہوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں۔ اور ایسا بھی نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت میں ان کا قطعاً کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح ایغویا ان اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے اپنی ذات کو کم سے کم کر دیتا ہے یا اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر اس کو وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس اریس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہم فواہو کہ ”اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں“ وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار اور رکاوٹ کا اثر بالکل دور ہو جاتا ہے۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے ایک حد تک اتفاق ہے کہ لئے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور لئے روحانی سب سے بلند مرتبہ۔ مادی جسمانی اور معاشی ذات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم

قد رتی خود طلبی سے کام لیتے ہیں تو ان تمام ذاتوں کو مساوی ترقی دیتے ہیں لیکن جن ذاتوں کے ہم تحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں لہذا ہمارے بغیر فرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ذیل میں کو مڑی اور انہوں میں کا قصہ نقل کرتے ہیں وہ بالکل غیر معقول ہی نہیں ہوتا۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات ہم قائم کر سکتے دراصل وہ بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونے کا یقین اس پیچیدہ طریقے سے دلایا جائے تو ہم کو کچھ شکایت نہ کرنی چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ بھی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی باتیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خورسی سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حرص رشک استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اس طرح سے بڑھنے دوں اور ممکن ہے بہت ہی دیر کے بعد ان کے محکوم رکھنے اور دبائے گا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنی پڑتی ہے اس لئے میں بہت جلد بقول ہرمارو کو اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو چین سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد کرتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے

لیتے ہیں اور ان کے اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود طلبی کی ضرورت ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اوراد صاف حسد کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلے میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الحرم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کر نیکے لئے تھوڑے کھانے پیے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ سناٹے اجتماعی کو حیثیت مجموعی نہ ملے مادی سے اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے ہیں اپنے اعجاب اپنی انسانیت کی نسبت اپنی حیلہ اور اپنی دولت کے زیادہ قدر کرنی چاہئے۔ لہذا روحی اس قدر قیمتی ہوتا ہے کہ اس کو کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و دنیا کی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے۔

ہر قسم اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی روحی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور اخر الذکر کو فائدہ۔ ذرا اسی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلے میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپیہ آتے ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اسکی ملاقات کی پروا نہیں کرتا اگر کسی کو روحانی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تم کو علم خلق عقل سے بہرہ نہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کے لئے تیار ہو جائے گا۔

ان تمام وسیع اور نسبتہ امکانی شخصیتوں میں نسبتہ اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اس کے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معمول کا باعث ہو جاتی ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے جب میں عزت اور خمیر کی خاطر اپنے خاندان کلب اور دوست احباب کی لغت طاعت گوارا کرتا ہوں جب میں پرستش سے کتھولک اور کتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر موسیقی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے آپ کوئی اور تفریح پیدا کرتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجود طرز زندگی پر اس خود اپنی موجودہ اجتماعی



شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میری شخصیت کا اندازہ کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہیں انکی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر کسی وقت مجھے جانیں گی تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی۔ گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا، بااں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی تلاش و جستجو ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبہ کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے۔ یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم خدا "یا ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں یہی تاثیر و علاقے متعلق بہت کچھ سننے میں آتا ہے۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بیودہ میں دعا نہ مانگنی چاہیے۔ اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا یوں مانگتے ہیں۔ اور اس کی وجہ سوائے اس کے اور کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اس لئے دعا مانگتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم کو کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس دعا کی مخالفت میں جو کچھ بھی کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے۔ ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے، کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کے وقوع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گونا گونا گوں تجربی ذوات میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اسکو صحیح رفیق تصور کیا دینا ہی میں نصیب ہو سکتا ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ اس بنا پر ہوتی ہے کہ انسانی حکموں کی جگہ اصلی حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔

اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کا حوالہ ضرور دیا کرتے ہیں اس اصلی عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گداگر اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا جس میں یہ ذہنی لمجاوہاؤں نہ ہو حجابِ اجتماعی شخصیت ناکام ہو جانے کی صورت میں تعریف و الم سے کم نہ ہوگی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ”ہم میں سے اکثر کے لئے“ اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے جن میں جس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ بالکل نہیں ہے۔ انہیں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں دل کو رہنے کی عادت بالکل ہو حق جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص کئے اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا۔ بالفاظِ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشری خودکشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال بھی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا جیسا کہ مارکس اری نس کا ہے اگر خدا مجھے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی، یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشری بے غرضی ہوتی ہے۔ کچھ بہت زیادہ موزوں نہیں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہودہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہی ہوں گے کہ ان کی عبادت مقبول ہو گئی ہے اور یہ خیال بھی ان کے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ دوسری شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ خدا کی نافرمانی کو بھی خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانے میں تقدس کی برکھ اس طرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے

اظہار کے خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اس کا جواب ان لوگوں کے سو۔  
 کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان  
 کی اس رضا مندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود  
 قرار نہیں دیدیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی  
 نظر میں اور بڑھ جائے گی۔

خود کشی کے نامکن ہونے کے متعلق اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ ایجابی محرکات  
 کی بنا پر کہا گیا ہے۔ انسان پر جب جذبہ طاری ہوتا ہے اس وقت اس کی  
 ذہنی حالت تسلی ہوتی ہے۔ یعنی ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی  
 طرح سے کسی شے سے پیچھا چھڑائیں اس میں ہم اس کا بالکل لحاظ نہیں کرتے کہ  
 اس کی جگہ کیا لے گی۔ بس ذہنی حالت میں بلاشبہ حقیقی افکار و اعمال روحانی  
 اجتماعی اور جسمانی خود کشی کے محرک ہو سکتے ہیں۔ ان اوقات میں یہ حالت  
 ہوتی ہے کہ کچھ بھی ہو جو وہ حالت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے اپنے  
 آپ کو فنا کر لیں۔ مگر خود کشی کے جذبے کی اس قسم کی شرائط اپنی نوعیت  
 کے اعتبار سے مرضی ہوتی ہیں اور انسان کی شخصیت کے ہر باقاعدہ جزو کی  
 دشمن ہوتی ہیں۔

اب ہم کو محبت نفس اور خود طلبی کے واقعات کی تاہلی طور پر  
 نسبتہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ترجمانی کرنے کی کوشش  
 کرنی چاہیے۔

محبت نفس میں  
 کونسی ذات  
 سے محبت ہوتی  
 ہے۔

ایسا شخص جس میں کسی قسم کی خود طلبی زیادہ ترقی یافتہ  
 ہوتی اس کو خود غرض کہتے ہیں۔ جو شخص اپنی ذات کے علاوہ  
 اور ذاتوں کا بھی لحاظ کرتا ہے اس کو غیر خود غرض کہتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس میں خود غرضانہ جذبے کی اصلی نوعیت کیا ہوتی ہے اور اس  
 کے لحاظ کا اصل مقصود کیا ہوتا ہے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ کبھی تو ایک مجموعہ  
 احساسات کو اپنی ذات کہتا ہے اور کبھی دوسرے کو۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ  
 ایک ہی مجموعہ واقعات اس کی نظر میں قبیح اور غیر قبیح ہو جاتا ہے۔ وہ اس

سے یا قہر پر رواہ ہو جاتا ہے یا اس کو خوشی یا مایوسی سے پر کر دیتا ہے۔ یعنی اگر وہ ان کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرتا ہے تو ان کے ہاتھ نہ آنے سے یا ضائع ہونے سے اسکو مایوسی و نا کافی ہوتی ہے اور حصول سے خوشی ہوتی ہے ورنہ اس پر ان کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے لیے یہ بات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ کوئی شخص زندگی میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اس کو کوئی پھانسی بھی دیدے تو ہمیں کیا پرواہ ہے لیکن اس کی اہمیت اور خوفناکی کا اس وقت ہم کو پوری طرح احساس ہوتا ہے اگر وہ شخص ایسا ہے جسکے نام سے ہم خود موسوم ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کے سینے میں یہ آواز نہایت زور سے کہتا ہے کہ مجھے زندگی میں ناکام نہ ہونا چاہیے۔ اب ان واقعات سے فہم جس نتیجہ تک پہنچتا ہے ان میں سے پہلا تو یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک خالص اپنے انفرادی وجود کے اصول سے زیادہ محبت رکھتا ہے اب یہ کہ بجائے خود وہ اصول کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہمارے کل مقرون نظام خود غرضی ان قیاسیات کے نتائج ہوتے ہیں جن میں ہر ایک کی کبریٰ کا موضوع یہ اصول ہوتا ہے مثلاً کچھ کہ لانا ہے وہ قیمتی ہے۔ یہ لانا ہے۔ لہذا قیمتی ہے۔ جو کچھ میرا ہے اس کو ناکام نہ ہونا چاہیے۔ یہ میرا ہے۔ لہذا اس کو ناکام نہ ہونا چاہیے، وغیرہ میں تو کہتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول جن چیزوں کو مس کرتا ہے گویا ان کے اندر اپنی داخل کیفیت قیمت بھر دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کے مس کرنے سے پہلے ہر شے بے علاقہ معلوم ہوتی تھی اور بجائے خود اس کے اندر کوئی دیکھی نہ تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے اپنے جسم سے جو محبت ہے وہ بھی محض اس جسم سے نہیں ہے بلکہ اس سے اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ میرا ہے۔

مگر یہ مجرد عددی اصول عینیت کیا ہے میرے اندر کا یہ نمبر جس کیلئے فلسفہ امثال کے مطابق میں ہر نقطہ و ہر آن نگران فرض کیا جاتا ہوں۔ کیا یہ میری داخلی روحی ذات کا عقود ہے، وہ بہم طور پر محسوس ہونے والے تطابقات کا مجموعہ جس کے ساتھ اس سے بھی زیادہ بہم طور پر ذہنیت کا

احساس ہوتا ہے جس کا ہم ابھی تذکرہ کر چکے ہیں۔ پایہ میرے فکر کا کل مقرون چشمہ یا اس کا کوئی حصہ ہے؛ یا ممکن ہے کہ یہ ناقابل تقسیم روحی جوہر ہو، جس میں قدیم نظریات کے مطابق میری استعدادیں رہتی ہوں۔ کیا یہ محض ضمیر انایامیں ہو سکتا ہے؛ یقیناً وہ ذات جس کا مجھے اس قدر شدید لحاظ ہوتا ہے، ان چیزوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ اگر ان سب کو ایک ساتھ بھی میرے اندر رکھ دیا جائے تو بھی میں بالکل ساکن رہوں گا اور مجھ سے اس نمبر کی کسی قابل ذکر محنت یا لحاظ کا اظہار نہ ہو گا۔ ایسی ذات رکھنے کے لئے جس کی میں پرواہ کر سکتا ہوں فطرت کو پہلے میرے لئے ایسا مقصود فراہم کرنا چاہئے جو اس قدر دلچسپ ہو کہ میں جلی طور پر اس کو خود اس کی خاطر حاصل کرنے کی کوشش کروں، اور اس سے ان مادی معاشری روحی ذاتوں میں سے ایک کو بناؤں جن کا ذکر آچکا ہے۔ ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ رقابت اور مبادیہ کے تمام وہ واقعات جنہوں نے ہماری توجہ کو منحطف کیا ہے، اس حلقے کے تمام تغیرات توسیعات و انقباضات جس کو حلقہ لنا خیال کیا جاتا ہے، محض اس واقعہ کے نتائج ہیں، کہ بعض چیزیں ہماری فطرت کی ابتدائی اور جلی تسویقات کو متاثر کرتی ہیں۔ اور ہم ان کے انجام کا ایسے ہیجان سے مطالعہ کرتے ہیں جو کسی طرح سے بھی تفکری ذریعہ کامرہون نہیں ہوتا۔ ان مقاصد کو ہمارا شعور اپنے لٹا کے اصلی اجزا خیال کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اور جن چیزوں کو ہم اسی دلچسپی کے ساتھ دیکھتے ہیں خواہ ان کے ساتھ استکلاف رکھنے کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے ان سے ہماری بعید تر اور نسبتہ ثانوی ذات متی ہے۔ پس لفظ لنا اور ذات، جس حد تک کہ یہ احساسات کے پیچ ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اور ان سے جذبی قیمت مترشح ہوتی ہے، خارجی یا معروضی چیزیں ہیں اور ان سے وہ تمام اشیاء مادہ ہوتی ہیں، جس میں حسیہ شعوریں ایک خاص قسم کا ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ اب ہم اس دعوے کو تفصیل کے ساتھ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

انسان کی سب سے واضح خود غرضی اس کی جسمی خود غرضی ہوتی ہے،

اور اس کی وہ ذات جس سے اس خود غرضی کا تعلق ہے، اس کا جسم ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ اپنے آپ کو اس جسم کے مطابق اس بنا پر کہتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ وہ اس لئے اس وجہ سے محبت نہیں کرتا کہ وہ اس کو اپنی ذات کے مطابق پاتا ہے۔ اگر تاریخ نفسیات کی طرف رجوع کریں تو اس سے اس کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔ جبلت کے باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر جاندار دنیا کے بعض حصوں سے انتخابی دلچسپی رکھتا ہے۔ اور یہ دلچسپی اکثر اوقات اتنی ہی خلقی بھی ہوتی ہے جتنی کہ اکتسابی ہوتی ہے۔ اشیائے اندر ہم کو جو دلچسپی ہوتی ہے اس کے معنی توجہ اور جذبے کے ہیں جس کو ان کا خیال ہیجان میں لائے گا، اور ان افعال کے ہیں جو ان کی موجودگی کی بنا پر عمل میں آئیں گے۔ اس طرح ہر نوع کو خاص طور پر اپنے شکاریا اپنی خوراک اپنے دشمن اپنے جوڑے اور اپنے بچوں کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اپنی داخلی قوت کی بنا پر متاثر کرتی ہیں اور بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی محض انھیں کی خاطر خواہش ہوتی ہے۔

ہمارے اجسام کا حال بھی کچھ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ یہ بھی ہمارے خارجی ساحت کے معروضات اور اک ہیں، اور یہی اس کے سب سے زیادہ دلچسپ معروضات اور اک ہیں۔ ان کو جو شے متاثر کرتی ہے، اس سے ہم میں ایسے شدید اور عادی رجحانات عمل پیدا ہوتے ہیں جو ساحت کے کسی اور جزو کے متاثر ہونے سے پیدا نہیں ہوتے۔ میرے رفیق جس شے کو میری جسمانی خود غرضی یا محبت نفس کہتے ہیں وہ ان تمام خارجی افعال کا مجموعہ ہے جو میری یہ دلچسپی اپنے جسم کے ساتھ خود بخود بھٹکے کرتی ہے۔ یہاں میری خود غرضی ان خارجی علامات کے مجموعے کا نام ہے جو مجھ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ جب میں ایسی حالت میں جب کہ خواتین میرے سامنے کھڑی ہوں اپنی محبت نفس کی بنا پر اپنی جگہ بیٹھے رہنے پر آمادہ ہوتا ہوں، یا اپنے ساتھ والے سے پہلے جلدی سے کوئی شے کھالینا ہوں تو مجھے درحقیقت جس شے سے محبت ہوتی ہے وہ آرام وہ جگہ یا وہ شے ہوتی ہے جس کو میں جلدی سے کھاتا ہوں۔ میں دراصل ان کو ایسا دوست رکھتا ہوں جس طرح ماں اپنے بچے کو دوست رکھتی ہے، یا ایک بہادر بہادری

کے کام کو دوست رکھتا ہے۔ یہاں کی طرح اور جہاں کہیں خود طلبی سا وہ جلی رجمان کا نتیجہ ہوتی ہے تو یہ محض بعض اضطراری افعال کا دوسرا نام ہوتی ہے۔ کوئی شے میری توجہ معطف کر لیتی ہے اور مجھ سے خود غرضانہ رد عمل ہو جاتی ہے۔ اگر خود کار مشین اس قدر ہنرمندی سے بنائی جاسکتی جو ان تمام افعال کی نقل کر سکتی، تو اس کو بھی اسقدر خود غرض کہنا جائز ہوتا جتنا کہ مجھ کو کہنا جائز ہے۔ یہ سچ ہے کہ میں کوئی خود کار مشین نہیں بلکہ صاحب فکر ہوں یہاں میرے افکار میرے افعال کی طرح خارجی چیزوں ہی سے تعلق رکھتے ہیں ان کو کسی خالص داخلی اصول کے نہ تو جاننے کی ضرورت ہے، اور نہ وہ اسکی پرواہ کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس قدر شدت کے ساتھ میرا فکر اپنی ہو اور ہوس کے معروضات و تسویقات میں مصروف ہوتا ہے، اسی قدر میں اس ابتدائی معنی میں قطعی طور پر خود غرض ہوتا ہوں، اور اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھنے کے ناقابل ہوتا ہوں۔ ایک لمحہ جس کے انائے خالص کا شعور یعنی خود کے متفکر ہونے کا احساس معمولاً پورا ترقی یافتہ فرض نہیں کیا جاتا، اس طرح جیسا کہ کسی جرمین نے کہا ہے اکال انائی ہوتا ہے۔ اس کا جسم اور وہ چیزیں جس سے اس کی ضروریات پوری ہوتی ہیں، یہی ایک ذات ہوتی ہے جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے۔ اسکی نام نہاد محبت نفس اس کے علاوہ اور تمام ذوات کی محبت سے محض بے حس کا نام ہے۔ ممکن ہے یہ نہ ہو کہ اس کو انائے خالص موضوعیت یا روح کی ضرورت ہو (اسیں تو شک ہی نہیں کہ اس کو چشمہ فکر کی ضرورت ہوتی ہے) تاکہ وہ کسی چیز کو محسوس کر سکے تاکہ وہ اقیانوس اور محبت فرسکے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے اس کو ہم بہت جلد دیکھیں گے۔ لیکن اس انائے خالص کے لئے اس کا اسی طرح معروض محبت ہونا ضروری نہیں جس طرح اس کو اس کا معروض فکر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس کی دلچسپی اپنے جسم کے علاوہ کلیتہ اور اجسام میں ہو، اگر اس کی تمام تر جبلتیں اخوانی ہوں اور اس کے تمام افعال سے خود کشی متصور ہوتی ہو، تو بھی اس کے لئے اسی طرح ایک اصول شعور کی ضرورت ہوگی جس طرح سے اب ہوتی ہے۔ پس اس قسم کا اصول اس کی جسمانی خود غرضی کا اصول نہیں ہو سکتا، اور نہ یہ کسی اور رجمان کا اصول ہوتا ہے جو اس سے ممکن ہے ٹھہریں آجائے۔

یہاں تک تو جسمانی محبت نفس کا ذکر ہوا لیکن میری اجتماعی محبت نفس میری ان تمثالات میں کبھی جو میری ذات کی اور لوگ اپنے ادیان میں رکھتے ہیں ایسے معروضات سے کبھی ہوتی ہے جو میرے فکر سے خارج ہوتے ہیں۔ نیز یہ آتے اور جاتے نشوونما پاتے اور مرجھاتے رہتے ہیں۔ انکے اس قسم کے تغیرات سے میں اسبطرِ فخر سے بھولتا یا شرم سے پسینہ پسینہ ہوتا ہوں جسبطر کسی مادی شے کے حصول میں کامیابی و ناکامی سے۔ پس یہاں بھی پہلی صورت کی طرح سے خالص اصول مقصود محبت معلوم ہوتا ہے اور یہ صرف اس عام صورت یا شرط کی طور پر موجود ہوتا ہے جس کے ماتحت سلسلہ محبت یا فکر جاری معلوم ہوتا ہے۔

نورانیہ اعتراض وارد ہو گا کہ یہ تو واقعات کے بیان کرنے کی ناقص صورت ہے میری وہ تمثالات جو دوسروں کے ادیان میں ہوتی ہیں وہ اس میں شک نہیں کہ ہوتی تو میرے ذہن سے خارج ہی ہیں اور میں انکے تغیرات کا اسبطرِ طرح سے ادراک کرتا ہوں جسبطر اور کسی خارجی تغیر کا ادراک کرتا ہوں۔ مگر فخر اور شرم جن کا مجھے احساس ہوتا ہے، محض ان تغیرات ہی سے متعلق نہیں ہوتے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کسی اور شے میں بھی تغیر واقع ہو گیا ہے۔ جب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میری جو تمثال تمھارے ذہن میں ہے ایسے خرابی کی جانب تغیر واقع ہو رہی ہے تو میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میرے اندر کوئی شے قوی و توانما تھی مگر اب کمزور ہو گئی ہے۔ کیا آخرا الذکر تغیر ایسا نہیں ہے جس کے متعلق میں شرم محسوس کرتا ہوں۔ کیا اس شے کی حالت جو میرے اندر ہے میری انسانی پادہ میری محبت نفس کا صحیح موضوع نہیں ہے۔ اور کیا یہ بہ حال میرا انانے خالص میرا حصول امتیاز نہیں ہے جو مجھ میں اور دوسرے انسانوں میں فرق قائم کرتا ہے اور نہ اس کا کوئی بجز وہ نہیں ہے۔

نہیں یہ کوئی اس قسم کا خالص اصول نہیں ہے اور میری تجربی ذات میرا تاریخی لانا خارجی واقعات کا ایک مجموعہ ہی ہے اس سے کہ تمھارے ذہن کی غیر پسندیدہ تمثال متعلق ہے۔ کس حیثیت سے میں آپ سے بجائے اس اظہارِ نفرت کے سو دیا نہ سلام و گودش کا دعویٰ ہوتا ہوں، میں محض انا ہوئی حیثیت سے اسکا دعویٰ نہیں ہوتا۔ میں اسکا ایسے انانگی حیثیت سے دعویٰ ہوتا ہوں جس کے ساتھ ہمیشہ احترام کیساتھ پیش آیا گیا ہے جو ایک خاص قائدانہ اور خاص قوم سے تعلق رکھتا تھا، ہمیں بعض خاص قوتیں تھیں جو خاص مقبوضات اجتماعی خرائض حیاتیہ فہمہ داریوں اغراض و محاسن کا صاحب تھا۔ یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن کا تمھاری نفرت ابطال



کرتی ہے۔ یہ شے میرے اندر ہے جسکے متغیر طرز عمل سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہی شے میرے اندر ہے جسکے متعلق متغیر سلوک سے مجھے شرم آتی ہے۔ یہ شے تندرست و توانا تھی، مگر اب تمہارے بدلے ہوئے طرز عمل سے مضمحل اور کمزور ہو گئی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایک تجربی خارجی شے ہے۔ بلکہ وہ شے جو میرے احساس کے مابین متغیر محسوس ہوتی ہے وہ اکثر اس سے بھی زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ یہ محض میری جسمی شخصیت ہے، جس میں تمہارا کردار فی الفور اور بغیر میرے کسی غور و فکر کے وہ عضلاتی عادی اور دعائی تغیرات پیدا کرتا ہے، جن پر یہ حیثیت مجموعی احساس شرم مشتمل ہوتا ہے۔ اس جملی اور اضطرابی قسم کی شرم میں جسم احساس نفس کا ایسا طرح سے کامل آگے ہوتا ہے جس طرح ان نسبتہ معمولی حادثوں جھکوہنے پہلے بیان کیا تھا۔ یہ خود طلبی کا آگے تھا جس طرح معمولی پر خوری میں ایک لذیذ لقمہ اضطرابی شہری سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتا ہے جسکو دیکھنے والے حریصانہ کہتے ہیں، اور ایک قسم کی خود غرضی کو اسکا باعث خیال کرتے ہیں ایسا طرح سے یہاں تمہاری نفرت ایسی ہی اضطرابی اور فوری شہری سے ایسے طرز عمل کا باعث ہوتی ہے جسکو دیکھنے والے شرم آگین یا شرم آلود کہتے ہیں۔ اور جسکو وہ دوسری قسم کی محبت نفس پر مبنی سمجھتے ہیں۔ مگر ان دونوں حالتوں میں شرم ہے کہ کوئی خاص ذات نہ ہو، جسکا ذہن لگاؤ کیا ہو۔ اور محبت نفس کا نام بعض بیانی نام ہو جو خود اضطرابی افعال اور ان احساسات کیلئے خارج سے عائد ہوتا ہو، جو فوری طور پر ان کے اخراجات سے پیدا ہوتے ہیں۔

جسمی و معاشری ذاتوں کے بعد روحی ذات کا نمبر ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ میں اپنی روحی ذات میں سے کس کی درحقیقت پرواہ کرتا ہوں۔ اپنے روحی جوہر کی اپنے اور اسی ایغوی متفکر کی یا اپنی ضمیر متفکر کی اپنی نام نہاد موضوعیت کی اپنے راسی تعلقات کے مرکز کی یا اپنی نسبتہ منظر ہری اور فنا ہوجا والی قوتوں کی یعنی اپنی محبتوں نفرتوں اور حیثیتوں کی۔ یقیناً مجھے آخر الذکر کی پرواہ سب سے زیادہ ہوتی ہے، مگر یہ مرکزی اصول کی نسبت سے اب یہ جو کچھ بھی ہو خارجی اور معروضی ہوتی ہیں۔ یہ آتی ہیں اور چلی جاتی ہیں، مگر وہ باقی رہتا ہے۔ اس طرح مقابلے ہوتا رہتا ہے، اور قطب اپنی جگہ پر باقی رہتا ہے، اس میں شک نہیں کہ محبت کیلئے اسکا وہاں ہونا ضروری ہے۔ مگر اسکے وہاں ہونے کے معنی یہ نہیں ہو سکتے یہ خود محبوب ہوتا ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ محبت نفس اولیایا ثانیایا کبھی بھی انسان کے محض شعوری عنایت کے اصول کیساتھ ہو سکتی ہے۔ یہ ہمیشہ کسی ایسی شے کی محبت ہوتی ہے، جو اس اصول کے مقابلے میں سطحی و عارضی شے ہوتی ہے، اور جس کو انسان جب چاہے لے سکے اور جب چاہے چھوڑ سکے۔

جو انسانی نفسیات یہاں پر ہمارے فہم کی مدد کیلئے آجاتی ہے اور یہیں یہ بتاتی ہے، اسکا ادراہونا لازمی ہے۔  
حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دیتے وقت کہ انسان محبت نفس میں کس نشے کو دست رکھتا ہے ہم نے  
مضمطر طور پر ایک آئندہ سوال کا بھی جواب دیدیا ہے۔

اگر اسکا شعور محض وقوفی نہ ہوتا، اگر ایسی ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اسکے حلقے میں آتی  
ہیں تو یہ کچھ زیادہ عجیب تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا، کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر شخص کے  
ذہن کا مدار اول تو اسکے جسم کی صحت و سلامتی پر ہے جس سے کہ اسکا تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس امر پر ہے کہ  
اسکے ابنائے جنس اس جسم کیساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں۔ پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آزاد کار  
کے استعمال کرتے ہیں، اور یہ تو اسکے طول بقا کا باعث ہوتے ہیں یا اسکو تباہی و بربادی کے گڈھے میں بھیجا کر  
ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر انسان کیلئے سب سے پہلے جو نشے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے وہ اسکا جسم ہے، اسکے  
بعد اسکے اجاب کا نذر آتا ہے، اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا ابتداء میں ہر انسان کے ذہن میں تھوڑی بہت  
خود غرضی جہانی و فطری کی صورت میں ہوتی ہے۔ یہی ہے، کیونکہ اسے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی  
ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری انفعال کی بنیاد ہوتی ہے۔ خواہ وہ انکساری سے تعلق ہوں یا نسبتہ لطیف قسم کی خود غرضی  
سے۔ اگر دیکری راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں شدید دلچسپی لینے لگتے  
جن سے یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو اس سے بالکل جدا کا نہ ہوتی ہے، جو انکو اپنے خالص انیویا انا کیساتھ ہوتی ہے۔  
اسی طرح ان تشنات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتے  
ہیں۔ اگر میں ان لوگوں کی پسندیدگی دنیا پسندیدگی انکی نظر و نشے معلوم نہ کر لیا کرتا جنہیں کہ میں زندگی بسر کرتا ہوں  
تو اس وقت میرا وجود ہی نہ ہوتا۔ نفرت کی نظر اس اگر ادروں پر پڑیں تو ان سے میں اس قدر متاثر نہیں ہوتا۔  
اگر میری ذہنی زندگی قطعی طور پر کسی دوسرے شخص کی عافیت کے تابع ہوتی خواہ بالواسطہ  
یا بلاواسطہ تو میرا فطری انتخاب لازمی طور پر اس امر کا باعث ہوتا کہ میں اس شخص کے معاشرتی تغیر  
کو اس قدر محسوس کیا کرتا جقدر کہ اب اپنے لئے کرتا ہوں۔ بجائے انائی ہونیکے میں خود بخود و خوافی  
ہو جاتا۔ لیکن اس حالتیں (جو وقتی انسانی شرائط میں صرف جزوی طور پر عرض حقیقت میں آتی ہے) اگرچہ وہ ذات  
جس سے میں تجربی طور پر محبت کرتا، نتیجہ ہوجاتی، مگر میرا ذہن خالص یا متفکر ایسا ہی رہتا جیسا کہ یہ اب ہے۔  
نیز مجھے اپنی رومی قوفی سے لازمی طور پر اور اشخاص کی رومی قوفی نسبت زیادہ دلچسپی ہوگی اور اسی سبب  
کی بنا پر ہوگی۔ میرا یہاں اس وقت وجود ہی نہ ہوتا، اگر میں انکو پیدا نہ کرتا اور انکو فنا ہونے سے نہ بچاتا۔ اور وہی قانون جسکی  
بنا پر میں انکی پہلے پردہ کرتا تھا اب بھی اسی کی بنا پر پردہ کرتا ہوں۔

اس طرح خود میراجم اور جو چیزیں اسکی ضروریات پروری کرتی ہیں وہ میری انانی دلچسپیوں کے اولین موضوع ہوتی ہیں اور انکاتئیں جبلی طور پر ہوتا ہے اور چیزیں بھی اختلاف کے ذریعہ سے دلچسپ بن سکتی ہیں اور یہ ان کیلئے یا تو وسائل ہوتی ہیں یا انکے عاداتی متلازم ہو جاتی ہیں۔ اس طرح ہزار ہا طریقوں سے انانی جذبات کا حلقہ وسیع ہو سکتا ہے، اور اسکی حد و متغیر ہو سکتی ہیں۔

اس قسم کی دلچسپی درحقیقت لفظ میراجم کے معنی میں ہے جس شے کے اندر یہ ہوتی ہے وہ بدائتہ میرے لگا کا جزو ہوتی ہے۔ اگر میری اولاد یا دوست مر جائے تو جہاں کہیں وہ جاتا ہے میں یہ محسوس کرتا ہوں میری ذات سے وہ جزو وہیں ہے اور وہیں ہمیشہ رہیگا۔

کیونکہ یہ نقصان تصفی موت ہوتی ہے،

یہ سسر بلند انسان کی سرخوئی ہے،

یہ اس کی ست اور یقینی موت ہوتی

ستارہ بہ ستارہ اسکی دنیا تپتی ہو جاتی ہے

تاہم حقیقت یہی رہتی ہے کہ بعض خاص قسم کی چیزوں میں یہ دلچسپی ہوتی ہے اور یہ فطری انا بخاتی ہیں۔ مگر یہ تمام چیزیں اس موضوع کی سرورض ہوتی ہیں جو فکر کرتا ہے اور یہ آخرالذکر واقعہ قدیم حسی نفیات کے دعوے کو ایک دم کا عدم کر دیتا ہے کہ اخوانی جذبات اور دلچسپیاں فطرت کے منافی ہوتی ہیں اور اگر یہ کہیں ملیں تو یہ ثانوی نتائج ہوتی ہیں اور ان کی تیلیل خود غرضی کے واقعات میں ہو سکتی ہے اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اس کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ ہر شے فطری اور جبلی جذبے کا باعث نہ ہو جائے، خواہ لانا کی دلچسپی کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا نہ ہو۔ جذبہ کا مضبوط دراصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اب وہ شے جس پر اس کا احتراز ہو سکتی ہے کیوں نہ ہو۔ اور یہ امر کہ واقعات نہ کوئی شے ہوتی ہے محض واقعہ پر مبنی ہوتا ہے۔

مکن ہے مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کا فطری طور پر اتنا ہی خیال ہو جتنا کہ اپنے جسم کا۔ اس قسم کی شدید اخوانی دلچسپیوں کو صرف نظری انتخاب روکتا ہے جو ان کو مٹا دیتا ہے جو فریاد کی نل کی بقا کیلئے مضر ہوئی۔ تاہم اس قسم کی بہت سی دلچسپیاں ہنوز بدستور موجود ہیں مثلاً جنس مخالف کی ساتھ دلچسپی جو بنی نوع انسان میں اس کی اخلاقی ضروریات سے زیادہ قوی تسلیم ہے۔ اور ان کے پہلو پہلو اس قسم کی دلچسپیاں جیسی ایلکولہٹی نشے یا اصوات موسیقی کی جن کے اندر کسی قسم

کافادہ نظر نہیں آتا۔ اس طرح ہمدردانہ اور انائی جبلتیں ایک دوسرے کے پہلو پہ پہلو موجود ہیں۔ جہاں تک ہم کہہ سکتے ہیں یہ ایک ہی نفسیاتی سطح پر پیدا ہوتی ہیں، ان میں صرف یہ فرق ہے کہ جن جبلتوں کو انائی کہا جاتا ہے ان کی مقدار بہت زیادہ ہے۔ میرے غلام میں صرف ایک صنف ہے جس نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا انائے خالص موضوع محبت ہو سکتا ہے یا نہیں اور یہ ہر بار وکڑ ہے۔ اس نے اپنی کتاب تحلیل نفسیات میں اس موضوع پر نہایت قابلیت کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کی محبت نفس بعض خارجی اشیاء کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس نے ایک اعتراض کا اس غوی کے ساتھ جواب دیا ہے کہ اس بحث کے ختم سے پہلے خود انکے الفاظ نقل کر لئے ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلے اعتراض سنو۔

”اس میں دراصل شک نہیں ہو سکتا کہ انسان کو اپنی اولاد سے زیادہ خوبصورت اور دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اپنے بیاں کی شراب بہترین معلوم ہوتی ہے (کم از کم اس قیمت میں جس کی یہ ہوتی ہے) انسان کو اپنے گھوڑے اور اپنا مکان بہترین نظر آتا ہے۔ کس قدر محبت آمیز ستائش کے ساتھ ہم اپنی خفیف سی فیاضی پر نظر ڈالتے ہیں۔ اپنی کمزوریوں اور بدعنوانیوں کی طرف ہم اگر کبھی متوجہ بھی ہوتے ہیں تو کس طرح سے حالات کی بنا پر کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ خود ہماری خوشطبعی ہم کو دوسروں کے مقابلہ میں کس قدر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ دوسروں کی ظرافت کا اگر بار بار اعادہ ہو گا تو گراں گزرنے لگے گی۔ مگر اپنی بات کے ساتھ یہ نہ ہو گا۔ خود ہماری تقریریں کس قدر موثر و قوی ہوتی ہیں، ہماری گفتگو کس قدر بر محل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی ہر شے کو ہم دوسروں سے عمدہ و بہتر خیال کرتے ہیں مضمونوں اور مصوروں کے غرور کی تاریخ کا المناک باب یہیں سے شروع ہوتا ہے“

”اپنی ہر شے کو اس طرح میں طور پر ترجیح دینے کا رواج قابل غور ہے۔ کیا اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا پیارا انا ہر اس شے کو جو خود کو اچھی معلوم ہوتی ہوگی اس میں اپنا رنگ اور اپنی بوبید کر دیتا ہو گا۔ . . . کیا یہ ان تمام مظاہر کی سب سے سادہ توجیہ نہیں ہے کہ انیویافات جو ہماری فکری زندگی کا

مرکز ہے ہماری جذبی زندگی کا بھی اصلی اور مرکزی مقصود ہے اور ان تمام خاص تصورات کی بنیاد ہے جو مخصوص تصور اور احساس ہوتے ہیں۔

ہر بار و گز بھی اس کا حوالہ دیتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مختلف چیزیں جو ہم کو دوسروں میں سجدہ بری معلوم ہوتی ہیں اپنے اندر ذرا بری نہیں معلوم ہوتیں۔

”اکثر کو تو دوسروں کے جسم کی گرمی بھی بری معلوم ہوتی ہے مثلاً اگر کسی دوسرے کے مٹھنے سے گرمی گرم ہو تو وہ بھی ناگوار معلوم ہوتی ہے حالانکہ اگر ہم خود کسی پر بیٹھیں تو اس کی گرمی ناگوار نہیں ہوتی۔“

چند اور باتیں بیان کر کے وہ ان واقعات اور استدلالوں کا مندرجہ ذیل طریق پر جواب دیتا ہے۔

”ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے مقبوضات اکثر حالات میں ہم کو اسلئے اچھے نہیں معلوم ہوتے کہ وہ ہمارے ہیں بلکہ اس لئے اچھے معلوم ہوتے ہیں کہ ہم ان سے زیادہ اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کا ہم کو زیادہ عمیق طور پر تحقیق ہونا ہے ان کو زیادہ محسوس کرتے ہیں جو شے اپنی ہوتی ہے اس کو ہم اس کی تمام جزئیات کی بنا پر پسند کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ دوسروں کے منافع ہمارے سامنے مبہم طور پر اور ناقص اوسلوں کی صورت میں ہوتے ہیں۔ چند مثالیں دیتا ہوں۔ ایک نغمہ جو انسان خود بجاتا اور سنتا ہے اس کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے نسبت اس کے جب کوئی دوسرا بجانے اور وہ سنے۔ اپنے بجانے کی صورت میں ہم تمام جزئیات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور وہ زیادہ گہرائی کے ساتھ موسیقی فکر کے اندر سرایت کر جاتا ہے۔ اس اثنا میں ہم کو اس امر کا ادراک ہو کہ دوسرا شخص زیادہ اچھی طرح سے جانتا ہے یا اس کو اکثر اپنے بجانے سے زیادہ مطلق آتا ہے کیونکہ اس سے راگ اور اس کی ہمنوائی ہمارے فہم کے زیادہ قریب ہو جاتی ہے۔ اس مثال کو محبت نفس کے دوسرے واقعات کا نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ تصور مطلقانہ کرنے سے ہم کو ہمیشہ معلوم ہو گا کہ اس شے کے متعلق جو کہ ہماری ہوتی ہے احساس کا بڑا حصہ اس واقعہ پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم اپنی چیزوں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور وہ سب سے ان کو زیادہ محسوس طور پر اور اچھی طرح سے محسوس کرتے ہیں۔ جب میرے ایک دوست کی شادی ہو رہی تھی تو وہ مجھے اپنے آئندہ انتظام خانہ داری کی تفصیل سنا کر اکثر رشک کیا کرتا تھا مجھے حیرت ہوتی تھی کہ اس قدر تعلیم یافتہ شخص ایسی معمولی شے سے اس قدر

گہری دھچپی رکھتا ہے لیکن چند سال بعد میں خود شادی کرنے لگا تو ان معاملات کی بالکل مختلف صورت ہو گئی اور اب میری باری آئی کہ میں ہر وقت اسی قسم کی باتیں کیا کروں۔ اس کی صرف یہ وجہ تھی کہ پہلے تو میں ان چیزوں کے مٹی کچھ نہ سمجھتا تھا اور مجھے ان کے خانہ داری کے آراموں کے ساتھ متعلق ہونے کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ مگر دوسری مرتبہ ان کی اہمیت کا نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوا اور یہ امور بالکل میرے دماغ پرستی ہو گئے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہوتا ہے جو آگہائوں اور خطابات پر ہنسنا کرتے ہیں یہاں تک کہ خود ان کو کوئی خطاب مل جاتا ہے اور یقیناً یہی اس کا بھی سبب ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی تصویر مآئیں میں اپنا عکس دیکھ کر استغدر کیوں خاص قسم کی دھچپی کا احساس ہوتا ہے۔ یعنی اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے آپ کو سب سے خوبصورت سمجھتا ہے بلکہ اس کا بھی وہی حال ہوتا ہے جو اپنے کانے یا بجائے کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہماری آنکھوں کے سامنے جو چیز آتی ہے وہ ہوتی جس کو ہم سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ کیونکہ ہم خود اس کو محسوس کر چکے ہیں، اور اس کے ساتھ زندگی بسر کر چکے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کس شے نے یہ شکن پیدا کئے ہیں کونسی شے ان سیالوں کے گہرے ہونے کا باعث ہوئی ہے، اور بالوں پر سفیدی کس لئے ہے۔ ممکن ہے اور جہے زیادہ حسین ہوں لیکن کوئی اور ہم سے اس طرح سے نہیں بول سکتا، اور نہ اس قسم کی دھچپی کا باعث ہو سکتا ہے۔

علاوہ بریں یہ مصنف اسے حل کر یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ خود ہماری چیزیں اور ان کی نسبت زیادہ کمال ہوتی ہیں کیونکہ ان کی ہمارے میں یادداشتیں ہوتی ہیں اور ان سے ہمارے اندر عملی توقعات اور امیدیں پیدا ہوتی ہیں یہی واقعہ ان کے نمایاں کرنے کے لئے کافی ہے قطع نظر اس قیمت کے جو ان کے اندر ہماری ملکیت ہونے کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ پس ہم اس کے ساتھ اس نتیجے تک پہنچنے میں متفق ہیں کہ ہمارے محبت نفس کے جذبات کے اندر جگر می ہوتی ہے اس کی توجیہ اصلی مرکز می احساس خات سے نہیں ہوتی جو اس کے عکس میں خاص چیزوں پر مبنی ہونی چاہئے جو کمتر مجرد اور خالی انداز میں ہوتی ہیں۔ ان چیزوں کو خود کے نام سے تو سوم کیا جاسکتا ہے اور ان کے متعلق ہمارے کردار سے لفظ خود غرضی استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن خالص متفکر نہ تو ذات میں کوئی اہم کام انجام دیتا ہے اور نہ خود غرضی میں۔

محبت نفس کے متعلق صرف ایک بات اور ہے جس کی اس مقام پر بیان کرنیکی ضرورت ہے۔ اب تک ہم نے اس کا عامل جبلت یا جذبہ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ ابھی اس کا بعض عقلی اندازہ نفس کی حیثیت بیان کرنا باقی ہے۔ ہم خود اپنے لانا کو میزانِ حمیس و ملاحت میں اسی طرح پرکھ سکتے ہیں جس طرح دوسروں کو پرکھتے ہیں لیکن استقدر بے لاگ ہونا مشکل ہے۔ نصف مزاج وہ شخص ہوتا ہے جو اپنا صحیح طور پر اندازہ کر سکتا ہے۔ غیر جانبداری کے ساتھ اندازہ کرنے کے لئے انسان کے اندر عظیم المثال قوتِ تخیل ہونی چاہئے تاکہ وہ چیزیں جن کو ہم اپنے مقبوضات کی حیثیت سے جانتے ہیں ہمارے فکس کو اس شدت کے ساتھ متاثر نہ کریں۔ اور ہم میں ایسی ہی ایک عظیم المثال قوت دوسروں کے معاملات کا استفسار کرنے کی ہونی چاہئے۔ لیکن اگر ان قوتوں کو مان لیا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہر شخص اپنے اوپر اسی طرح خارجی اور بے غرضانہ طور پر حکم صادر نہ کر سکے جیسا کہ کسی دوسرے شخص پر کر سکتا ہے۔ وہ اپنے آپکو کتنا ہی غیر معمولی طور پر خوش یا غیر معمولی طور پر رنجیدہ کیوں دیکھیں کرے تاہم وہ اپنی قیمت کا اس خارجی میار کے ذریعے سے اندازہ کر سکتا ہے جس سے وہ دوسروں کا اندازہ کرتا ہے اس طرح سے اس بے انصافی کی تلافی ہو جائے گی جس سے وہ قطعاً بچ نہیں سکتا۔ یہ خود کے اندازہ کرنے والا مل جلی محبت نفس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ چونکہ یہ عقلی مقابلہ کی ایک صورت ہے اس لئے ہم اس پر یہاں زیادہ غور نہیں کرتے۔ اس بات پر غور کر لینا چاہیے کہ انانے خالص محض ایسا حال معلوم ہوتا ہے جو قدر و قیمت کے اندازوں کو اٹھائے پھرتا ہے اور جن چیزوں کا اندازہ ہوتا ہے وہ سب تجربی قسم کے واقعات ہوتی ہیں انسان کا جسم۔ انسان کی ساکنہ، انکی شہرت، انکی قابلیت، انکی نیکی اور جو حالت ہو۔

ذات کی تجربی زندگی کی اس طرح تقسیم ہوتی۔

ماوی

معاشری

روحی

علمی اخلاقی مذہبی نفس العین راستی بازی	دوسروں کو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے انکی نظروں میں اہم و پسندیدہ	جمانی اشتیاقات اور جلیق شوق آرائش حوص کتاب و تعمیر	خود طلبی
--	--	--	----------

اخلاقی و دینی تفوق پاکبازی کا احساس	مہرنگی خوش مناساری بیشک محبت فخر معاشری و خاندانی عجز، شرم	حب وطن و غیرہ شخصی خود پسندی انکار فحش فخر دولت خوف اظلاس	اندازہ نفس
<p><b>انائے خالص</b></p> <p>مندرجہ بالا جدول میں میں نے اس باب میں جو کچھ اب تک تحریر کیا ہے اس کے تمام اہم نتائج کو جمع کر دیا ہے۔ میں نے مظہری ذات اور منقزلت نفس کے اجزائے ترکیبی پر جو کچھ کہا جاسکتا تھا سب کچھ کہہ دیا ہے۔ اس لئے اب شخصی عینیت کے اس خالص اصول سے دست و گریباں ہونے کے لئے میدان خالی ہے جس سے ہم کو اپنی ابتدائی گفتگو میں بار بار سابقہ ہوتا تھا لیکن جس سے ہم اب تک کتراتے رہے تھے۔ اور اسکو دشواری قرار دیکر آئندہ کے لئے ملتوی کرتے آئے تھے یہ ہوم کے زمانہ سے یہ نفیات کا سب سے دشوار عقدہ خیال کیا جاتا ہے اور انسان جس رائے کی بھی حمایت کرے اس کو اپنے نظریہ کی سخت مخالفت میں حمایت کرنی ہوگی۔ اگر روحانیہ کی طرح سے انسان جو ہری روح کی حمایت کرے یا مادرائی اصول و وحدت کا مدعی ہو، تو پھر قطعی طور پر یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ یہ کیا نئے ہے۔ اور اگر ہوم کے تبیین کیساتھ انسان اس اصول کے وجود سے انکار کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ لمبی دگریزاں انکار ایک حقیقت ہیں تو بنی نوع انسان کی عقل سلیم سے تصادم ہوتا ہے جس کا عقیدہ ایک بن اصول ذات کے متعلق سجدہ راسخ ہے۔ آئندہ صفحات میں جو مل بھی اختیار کیا جائے یہ پہلے ہی طے ہے کہ یہ ان میں سے اکثر کے لئے باعث تشفی ہونے سے قاصر ہے گا، جو اس کے مخاطب ہونگے۔ اس موضوع پر بحث کرنے کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ پہلے شخصی عینیت کی جس سے بحث کی جائے۔</p> <p><b>شخصی عینیت کی</b></p> <p>گزشتہ باب میں یہ بات نہایت توضیح کے ساتھ بیان کی گئی تھی کہ جن افکار کے وجود سے ہم واقعات واقف ہوتے ہیں وہ ذہنی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ وہ کسی ایک مفکر</p>			



متعلق ہونے پر اور اس کے علاوہ اور کسی سے متعلق نہیں ہوتے۔ ہر خیال اور خیالات کے جم غفیر میں سے ان میں اختیار کر سکتا ہے جو خود اس کے ایضاً سے تعلق رکھتے ہیں اور جو اس کے ایضاً سے تعلق نہیں رکھتے۔ اول الذکر کے اندر ایسی قرب و حرارت ہوتی ہے جس سے آخر الذکر بالکل عاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بغیر کسی حرارت کے محض خارجی شے کی حیثیت سے تعقل ہوتا ہے یہ ایسے معلوم نہیں ہوتے جن سے گویا غنی قرابت ہو اور جو گذشتہ زمانے کے سلام و پیام لے کر آتے ہوں۔

اب شخصی یکسانی کے اس شعور کو یا تو ذہنی منظر خیال کیا جاسکتا ہے یا خارجی اظہار ایک محال سمجھا جاسکتا ہے یا حقیقت۔ یہی ہم توجیہ کر سکتے ہیں کہ کس طرح منکر کا ایک جزو دوسرے اجزا کو اپنے ساتھ ایک ہی ایضاً سے متعلق خیال کر سکتا ہے۔ یا ہم اس کے حکم پر تنقید کر سکتے ہیں اور یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس حد تک یہ فطرت اشیا کے مطابق ہو سکتا ہے۔

ایک ذہنی منظر ہونے کی حیثیت سے اس حکم کے اندر کوئی خاص دشواری یا نامعلوم شے موجود نہیں ہے۔ یہ احکام یکسانی کی بڑی قسم سے متعلق ہوتا ہے۔ واحد متکلم کے متعلق احکام یکسانی وضع کرنے کی وہی نوعیت ہے جو غائب و حاضر کی ہے خواہ میں یہ کہوں کہ میں وہی ہوں یا میں یہ کہوں کہ یہ قلم وہی ہے جو کل تھا ذہنی عمل کی نوعیت دونوں حالتوں میں یکساں ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا اتنا ہی سہل ہے جتنا کہ اس کے برعکس خیال کرنا اور یہ کہنا کہ نہ تو میں وہی ہوں اور نہ قلم وہی ہے۔ ہمیں شک نہیں اس طرح سے اشیا کو ایک واحد معروض حکم کے اندر جمع کرنا ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی ہے۔ اشیا فکر کے اندر مربوط ہوتی ہیں اب یہ تعلق کیسا ہی ہو جس میں کہ یہ فکر پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ان کا خیال کرنا ان کے یکجا خیال کر سیکے مساوی ہے اگرچہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان میں باہم تعلق نہیں ہوتا اس قسم کی ذہنی ترکیب (جب کبھی یہ پیچیدہ معروض کہتا ہو) علم کیلئے لازمی ہے اور اس کو خارجی ترکیب باختلاف کے ساتھ بیان اس فرق دے ربطی کے غلط نہ کرنا چاہئے، جس کا اشیا کے اندر ہوتا معلوم ہے۔ ذہنی ترکیب تو فکر کے وجود ہی کو لازم ہے، ایسی دنیا جو حقیقتاً مربوط ہوتی اس کے غیر مربوط ہونے کا علم بھی صرف اس طرح کے

ہو سکتا ہے کہ اس کے اجزا کسی نبض شعور کے مروض میں متحد ہوں۔ پس شخصی عینیت کا احساس محض ایسی ترکیبی شکل نہیں ہے جو ہر قسم کے منکر کے لئے لازمی ہے۔ یہ ایسی یکسانی کی حس ہے جس کا فکر کو ادراک ہوتا ہے اور اس کا ان اشیاء پر اطلاق ہوتا ہے جن کے شعاعی فکر ہوتا ہے۔ یہ چیزیں ایک تو موجودہ ذات اور دوسرے دیروزہ ذات ہیں۔ فکری نہیں کہ دونوں کو خیال کرتا ہے بلکہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ نفسیاتی مشاہدہ کہنے والے اور ناقد کا کام انجام دیتے وقت ممکن ہے فکر کو غلط ثابت کر دے اور یہ کہے کہ ان کے مابین عینیت نہ تھی۔ ممکن ہے کہ دیروزہ ہی نہ ہو یا کم از کم دیروزہ ذات ہی نہ ہو۔ یا اگر ان کا وجود بھی ہو تو وہ یکسانی جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے موجود نہ ہو یا اس کے وجود کے لئے کافی وجود نہ ہوں۔ بہر حال شخصی عینیت کا بطور حقیقت کے وجود نہ ہوگا، مگر بطور احساس کے ضرور وجود ہوگا۔ فکر کے ذریعے سے اسکا شعور موجود ہوگا، اور نفسیاتی کو اب بھی اس کی تحلیل کرنی ہوگی اور یہ ثابت کرنا ہوگا کہ اس کے اندر ابہام کہاں ہے۔ اب ہم نفسیاتی بنتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کس میں وہی ذات ہوں جو کل تھی صحیح ہے یا غلط ہے۔

ہم اس کو فوراً صحیح اور قابل فہم کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ اس سے ایک گزشتہ زمانے اور اس کے اندر گزشتہ افکار و ذوات کا ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ مسلمات تو ہم نے کتاب کے شروع ہی میں فرض کر لئے تھے جس حد تک کہ یہ موجودہ ذات کا خیال کرتا ہے اس حد تک بھی قابل فہم و صحیح ہے۔ اس موجودہ ذات کا ہم ابھی مختلف اشکال میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ سوال رہتا ہے کہ جب شعور موجودہ ذات کو دیروزہ ذوات کے مطابق کہتا ہے تو کونسا شعور مراد ہوتا ہے۔ ایک لمحہ ہوا کہ ہم نے گرمی اور قربت کا ذکر کیا تھا اس سے ہم اس جواب تک پہنچ جاتے ہیں جس کی ہم کو تلاش تھی کیونکہ وہ خیال جس کی ہم تنقید کر رہے ہیں اپنی موجودہ ذات کے متعلق آج کچھ بھی خیال کرے وہ ذات حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جہانی حصے کے ساتھ تو یہی صورت ہوتی ہے۔ ہم ہر وقت اپنے جسم کو محسوس کرتے رہتے ہیں اور اس سے ہم کو وجود

محموس کی مسائل حل ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم اپنی ذات روحی کے داخلی مرکز کو محسوس کرتے ہیں اب وہ یا تو مبہم عضویاتی تطابقات کی صورت میں یا (عام نفسیاتی خیال کے بموجب) فکر کی خالص فعلیت میں ہماری بیداری روحی مادی معاشری ذوات کا بھی جس حد تک تحقق ہوتا ہے وہ بھی قرب و حرارت کے ساتھ محسوس ہوتی ہیں کیونکہ ان کا خیال لازمی طور پر اپنے ساتھ کسی نہ کسی حد تک عضوی جذبے ضربات قلب میں سرعت تنفس میں رقت کی شکل لے کر آتا ہے یا عام جسمی حالت میں کسی نہ کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے جو ممکن ہے ہو۔ موجودہ ذات کے اندر حرارت کی خصوصیت خود کو دو چیزوں میں سے ایک میں تحویل کر لیتی ہے یا تو کوئی شے احساس کے اندر ہوتی ہے جو ہم کو خیال کی نسبت ہوتی ہے مثلاً فکری عمل یا جسم کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ ہم کو اپنی موجودہ ذات کا ان دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی واقعہ جو اپنے ساتھ یہ دو چیزیں شعور میں لاتا ہو وہ ایسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس طرح سے موجودہ ذات کے واقعات محسوس ہوتے ہیں۔

اور جو کوئی بیداری ذات اس شرط کو پورا کرتی ہے اسی حرارت و قربت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے مگر بروقت انحصار کو کسی بیداری ذوات واقعات اس شرط کو پورا کرتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ ذاتیں جنہوں نے اپنی بقا کے وقت شرط کو پورا کیا تھا ان کا ہم کو زندہ حرارت کے ساتھ متشکل ہو گا۔ ان کے ساتھ ممکن ہے وہ خوشبو یا وہ گونج ہو جو فعل منکر کے عمل میں ہوتی ہے۔ اس کا فطری نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم ان کا باہم اور اس ذمی حرارت اور قربت ذات سے تعلق پیدا کرینگے جو ہم کو اب اپنے اندر محسوس ہوتی ہے اور انکو مجموعی طور پر ان ذوات سے علیحدہ کر لیں گے جن پر یہ نشان ہو گا بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ مغرب کے کسی وسیع چراگاہ میں ہوشیور کا گلہ سردی کے زمانہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے اور گلے کا مالک موسم بہار میں ان تمام جانوروں کو مین لیتا ہے جن پر وہ اپنا خاص نشان پاتا ہے۔

وہ مجموعہ جس کو اس طرح سے علیحدہ کر لیا جاتا ہے اس کے مختلف افراد کا جب

کبھی خیال ہوتا ہے تو یہ ایک دوسرے سے سرلوبہ معلوم ہوتے ہیں۔ حیوانی حرارت وغیرہ ان کا نشان ہوتا ہے اور یہ ایسا نشان ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ آئندہ کبھی گم نہیں ہو سکتے۔ یہ ان سب کے اندر سے اس طرح سے دوڑی ہوئی ہوتی ہے جس طرح شمع کے دانوں میں ڈورا دوڑا ہوا ہوتا ہے اور یہ ان کو اس طرح سے ایک منفرد شے بناتی ہے جس کو ہم اکائی خیال کرتے ہیں قطع نظر اس کے کہ افراد باہدگر کس قدر مختلف ہیں۔ اس خصوصیت کے ساتھ ایک اور خصوصیت کا اضافہ کر دو کہ بعید می ذوات ہمارے منکر کو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کا ہم گھنٹوں ساتھ رہا ہو۔ اور سب سے قریبی موجودہ ذات کے ساتھ مسلسل معلوم ہوتی ہے اور ہمیں بتدریج گم ہو جاتی ہے اور ہم کو اس طرح سے اور بھی قوی رشتہ ارتباط و شباہ ہوتا ہے۔ جس طرح اس وقت ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بعینہ ایک ہی جسم کو دیکھ رہے ہیں جب باوجود تقیسات ساخت کے مسلسل ہمارے آنکھوں کے سامنے موجود رہتا ہے یا جب انکی موجودگی میں کتے ہی وقفے کیوں نہ واقع ہوں مگر انکی کیفیت یکساں ہی رہتی ہے انکی طرح سے ہم کو یہاں اس وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم کو ایک ہی ذات کا تجربہ ہو رہا ہے جب ہم کو یہ ایک ہی طرح پر معلوم ہوتی ہے مسلسل ہم کو ان چیزوں کے متحد کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جن کو اختلاف ممکن ہے علیحدہ کر دیتا مشابہت کی بنا پر ہم ان چیزوں کو مراد کر لیتے ہیں جن کو عدم تسلسل کی بنا پر علیحدہ کر لیتے۔ اور اسی طرح سے پھر اور پال جب صبح کو ایک ہی بستر پر بیدار ہوتے ہیں اور دونوں ان احساسات و خیالات کو یاد کرتے ہیں جو سونے سے پہلے ان کے ذہن میں تھے اور پھر ان ذہنی حرارت تصورات کو ان دھندلے اور سرد تصورات سے علیحدہ کر لیتا ہے جو بال کے تھے اور وہ کبھی ان کے ساتھ گڈ نہ نہیں کرتا اور انکے مابین انکو اسی طرح سے غلطی نہیں ہوتی جس طرح اس کو اپنے اور بال کے جسم میں کوئی غلطی نہیں ہوتی جس کو وہ دیکھنا ہی نہیں بلکہ محسوس ہی کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک بیدار ہوتے ہی کہتا ہے کہ دیکھو یہ وہی پرانی ذات ہے جس طرح سے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ وہی پرانا بستر ہے وہی پرانا کمرہ ہے وہی پرانی دنیا ہے۔

اپنی شخصی حسیئت کا احساس بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جس طرح مظاہر میں ہمارے دیگر اور اکات یکساں ہوتے ہیں یہ ایک نتیجہ ہوتا ہے جو کسی اہم امر میں مشابہت پر مبنی ہوتا ہے،

یا ان مظاہر کے تسلسل پر مبنی ہوتا ہے جن کے مابین مقابلہ ہوتا ہے۔

اس کے معنی اس سے زیادہ نہ سمجھنے چاہیں جو کچھ ان بنیادوں کی بنا پر ملے جاسکتے ہیں۔ اس کو مابعد الطبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہئے جس کے اندر ہر قسم کے اختلافات گڑبڑ ہوتے ہیں۔ گزشتہ اور موجودہ ذاتوں کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو وہ اس حد تک ایک معلوم ہوتی ہیں جس حد تک کہ وہ ایک ہیں اس سے زیادہ نہیں جسمانی وجود کی حرارت کا کیچیاں احساس (یا خاص نفسی توانائی کا اسی قدر کیچیاں احساس) ان سب پر طاری ہوتا ہے یہی شے ہے جس سے انکو ایک طرح کی عام وحدت حاصل ہو جاتی ہے اور ان کو بہ اعتبار نوعیت کیچیاں بنا دیتی ہے۔ مگر یہ عام وحدت اختلافات کے ساتھ ہوتی ہے جو اسی قدر حقیقی ہوتے ہیں جس قدر کی وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے یہ ایک ذات ہیں تو دوسرے نقاط نظر سے یہ اسی قدر ایک ذات نہیں بلکہ متعدد ذات ہوتی ہیں۔ یہی کیفیت صفت تسلسل کی ہوتی ہے۔ اس ذات کو اپنی خاص وحدت حاصل ہوتی ہے یعنی ربط یا عدم انقطاع کی جو ایک کامل منظر ہی شے ہوتی ہے۔ مگر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور پشتمہ ذات کا یہ عدم انقطاع مختلف مناظر کے تسلسل کی طرح کسی قسم کی مزید وحدت کا باعث نہیں اور نہ اس سے کسی طرح سے بھی دیگر امور میں کثرت کی تردید ہوتی ہے۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں شاہیت اور تسلسل محسوس نہیں ہوتے شخصی عنیت کا احساس بھی غائب ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے والدین سے اپنے بچپن کے مختلف افسانے سنتے ہیں مگر ان کو اس طرح اپنے سے منسوب نہیں کرتے جس طرح اپنی یادداشتوں کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔ اس زمانے کی بدتمیزیوں سے ہم شرمندہ نہیں ہوتے، نہ اس زمانے کے بذلہ بخیوں پر ہم نازاں ہوتے ہیں۔ وہ بچہ ایک شخصیت غیر معلوم ہوتا ہے جس کے ہماری موجودہ ذات اسی طرح سے مطابقت نہیں ہے جس طرح موجودہ زمانے کے کسی اجنبی بچے کے مطابق نہیں ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ ایک حد تک تو اسکی یہ وجہ ہے کہ عظیم الشان زمانی وقفے درمیان میں حال ہوتے ہیں۔ ہم ان تک سلسلہ بدتمیزی کے ذریعہ اسے صودہ نہیں کر سکتے۔ کچھ یہ وجہ بھی ہے کہ اس امر کا کوئی اتحصار ان قصوں کے ساتھ نہیں ہوتا کہ بچہ کو کس طرح احساس ہوا تھا یہ ہم جانتے ہیں کہ اس نے کیا کہا تھا یا کیا کیا تھا

مگر ہمارے اندر اس چھوٹے سے جسم اس کے جذبات، اسکی ذہنی کوششوں کی جیسی کہ اسکو محسوس ہوتی تھیں کوئی عطوفت نہیں ہے جو اس بیان میں جس کو ہم سنتے ہیں حرارت و قربت کا اثر پیدا کر دے اس طرح پران قصوں سے ہماری موجودہ ذات کا اصل رشتہ اور تباط و معدوم ہو جاتا ہے یہی حال ہمارے بعض تجربات کا ہوتا ہے جو ہم کو خواب کی طرح سے یاد ہوتے ہیں۔ ہم کو مشکل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کڑی ہوئی یا سستی ہوئی چیزوں کی حیثیت سے ہم ان کو اپنی ذات سے منسوب کریں یا نہ کریں۔ ان سے حرارت فنا ہو چکی ہے جو احساسات ان کے ساتھ تھے ان کے اندر اجاد سے کی قوت اس قدر کم ہے یا اب جو ہم احساسات رکھتے ہیں یہ ان سے اس قدر مختلف ہیں کہ قطعی طور پر عنایت و یکسانی کا کوئی حکم لگا یا نہیں جاسکتا۔

ایک سلسلہ احساسات کے اجزاء خصوصاً جسمانی احساسات میں جن کا تجربہ ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اور امور میں بھی مختلف ہوتی ہیں رشتہ بہت حقیقی اور قابل تصدیق شخصی عنایت ہوتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ جوئے شور میں جس کا ذکر ہم نے گزشتہ باب میں کیا تھا، اس کے علاوہ اور کوئی عنایت ہوتی ہی نہیں۔ اس کے اجزائیں اختلاف ہوتا ہے مگر ان تمام اختلافات میں یہ ان دو صورتوں میں مربوط ہوتے ہیں۔ اور اگر ربط کا کوئی طریقہ مچو ہو جائے تو احساس وحدت تشریف لیجا تا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مہمانی صبح کو اس طرح سے بیدار ہند کہ اسے اپنے گزشتہ تجربات میں ایک بھی یاد نہ ہو اور اس کو اپنی سوانح عمری کے از سر نو یاد کرنے کی ضرورت ہو یا اس کو کچھ واقعات اس طرح مژدہ جوڑ طریق پر یاد آتے ہوں جیسے کہ وہ چیزیں جن کے متعلق اس کو یقین ہو کہ کبھی واقع نہیں ہوئیں یا اس کا حافظہ باطل نہ ہوا ہو مگر اس کی جسمانی و روحی عادتیں رات بھر میں اس قدر بدل گئی ہوں کہ ہر عضو کی کیفیت ہی بالکل مختلف ہو گئی ہو اور عمل منکر اپنے سے بالکل مختلف طور پر واقع ہوتا ہو تو وہ محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالکل الگ نیا شخص ہو گیا ہوں۔ وہ اپنے گزشتہ لگن ہوں سے انکار کرتا ہے اپنا نیا نام رکھتا ہے اپنی موجودہ زندگی گزشتہ زمانہ کے کسی حصہ سے منسوب نہیں کرتا پس قسم کے واقعات ذہنی علم الامراض میں اکثر مشاہدے میں آتے ہیں مگر چونکہ ہم اپنے بعض دلائل بیان کرنے باقی ہیں اس لئے ہم ان کا اس باب کے ختم کے پہلے کوئی مفصل بیان درج نہیں کر سکتے۔

ایک تعلیم یافتہ پڑھنے والے کو معلوم ہوگا کہ شخصی عنینیت کا یہ بیان تجربی مذہب کے فلاسفہ کا معمولی نظریہ ہے۔ انگلستان و فرانس میں استلافیہ جرمنی میں ہر بارنی سب کے سب ذات کو ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں جن میں سے ہر جزو اپنی مدت تک ایک علیحدہ واقعہ ہوتا ہے۔ یونانی سمجھی۔ اس حد تک تو صحیح ہے آئندہ جو کچھ بھی صحیح ثابت ہو۔ یہوم اور ہر بارٹ اور ان کے متاخرین کو اس امر پر بجا فخر ہونا چاہئے کہ انھوں نے شخصی عنینیت کے معنی کو اس حد تک بادلوں میں سے نکال لیا ہے اور ذات کو ایک تجربی اور قابل تصدیق شے بنا دیا ہے۔

لیکن اس سائل کو یوں نہیں چھوڑ کر، اور یہ کہہ کر کہ آئی جانی چیزوں کا یہ محسوس ہی سب کچھ ہے، ان مصنفوں نے وحدت شعور کے نسبتہ لطیف پہلوؤں سے غفلت برتی ہے جن کی طرف اب ہم کو پلٹنا چاہئے۔

اس ذیل میں وہ تشبیہ ہماری امداد کرے گی جو ابھی ہم نے جو پایوں کے گلے کی وحی تھی متعلم کو یاد ہوگا کہ مویشی کو ایک گلے میں کر دیا گیا تھا کیونکہ ان گلے مالک نے ان پر اپنا نشان پایا تھا۔ مالک یہاں شعور کے اس حصے کی جگہ پر ہے جس کو ہم اب تک حکم عنینیت کا حامل سمجھتے رہے ہیں اور نشان خصوصیات حرارت و تسلسل کو ظاہر کرتا ہے، جن کی بنا پر حکم صادر ہوتا ہے۔ ایک نشان ذات بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح گلے کا نشان ہوتا ہے۔ ہر نشان صرف اس حد تک ہماری واقفیت کا باعث ہوتا ہے کہ بعض چیزیں باہم مربوط ہیں۔ لیکن اگر نشان ملکیت کی شناخت کا موجب ہے تو گلے کی صورت میں ملکیت نشان کے وجود کا موجب ہو جائے گی کسی مویشی پر اس قسم کا نشان نہ ہوتا اگر وہ اس گلے کے مالک کا نہ ہوتا۔ وہ اس کے اس لئے نہیں کہ وہ نشان رکھتے ہیں بلکہ ان پر نشان اس لئے ہے کہ وہ اس کے ہیں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مختلف ذوات کے باہم ربط کے متعلق ہمارے اس بیان میں کہ یہ ایسا ربط ہوتا ہے جس کا بعد کی بغض منکر میں انعقاد ہوتا ہے معاملہ کی تہ کو شکر دیا تھا، اور ایک نہایت ہی خاص خصوصیت کو نظر انداز کر دیا تھا، جو گلے کے اندر ہوتی ہے یہ ایسی خصوصیت ہے جس کو عقل سلیم بھی شخصی عنینیت کے منظر میں باقی ہے، اور جس کے نظر انداز کر دینے کی بنا پر وہ ہم سے سخت باز پرس کریگی کیونکہ عقل سلیم کو اس امر پر اصرار ہے کہ تمام

ذوات کی وحدت مشابہت تسلسل کا ظاہر نہیں ہے جس کی تحقیق واقعہ کے بعد ہوتی ہو۔ اس کو اس امر کے متعلق یقین ہے کہ حقیقی مالک کی واقعی ملکیت کو ظاہر کرتی ہے اور کسی نہ کسی قسم کا ردی وجود اس کا مالک ہے۔ اس وجود کا تعلق ایسی شے ہے جس کی بنا پر ذات کے اجزائے ترکیبی اس طرح باہم مربوط ہو جاتے ہیں جس طرح سے کہ یہ فکریں ہوتے ہیں۔ انفرادی طور پر موشی کہتے نہیں ہوتے اگرچہ ان سب پر ایک ہی نشان ہوتا ہے۔ اتفاقاً جو رفیق بھی لمبا تا ہے ہر ایک اسکے ساتھ مارا مارا پھرنے لگتا ہے۔ گلے کی وحدت صرف بالقوہ ہوتی ہے۔ اس کا مرکز طبعیات کے منتقل کی طرح اس وقت تک خیالی رہتا ہے جب تک کوئی گلابان یا مالک نہیں آتا۔ مگر وہ اگر ایک حقیقی مرکز اجتماع پیدا کر دیتا ہے جس کی طرف ان کو ہٹایا جاتا ہے اور جو ان کو یکجا رکھتا ہے۔ موشی انفرادی طور پر اس سے وابستہ رہنے سے باہم وابستہ رہتے ہیں۔ اسی طرح سے عقل سلیم کہتی ہے کہ ذاتوں کا بھی حقیقی مالک ہونا چاہئے اور نہ شخصی شعور کی صورت میں انکا اجتماع کبھی عمل میں نہ آئے گا۔ شعور شخصی کی معمولی تجربی حیثیت کا یہ تحت ابطال ہے کیونکہ کل انفرادی اذکار و محسوسات جو یکے بعد دیگرے موجودہ ساعت تک ہوئے ہیں انکے متعلق معمولی اسلافیت یہ کہتی ہے کہ کسی نامعلوم طریق پر باہم جڑ جاتے ہیں یا خود بخود آپس چپک جاتے ہیں اور اس طرح چشمہ کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ تمام ناقابل فہم باتیں جو ہم نے باب میں بیان کی تھیں جو ہم کو ایسی اشیاء کے تصور کے ساتھ وابستہ نظر آئیں تھیں جو بغیر واسطے کے لمبائی ہیں وہ حجر بیہ کے شخصی عنایت کے بیان پر تمام و کمال صادق آتی ہیں۔

مگر ہم نے اپنے بیان میں واسطے کو قطعی طور پر متعین کر لیا ہے۔ گلابان کسی ایسی شکل میں موجود ہے جس کی نوعیت ان چیزوں سے مختلف ہے جو جمع ہیں وہ ان سب سے بالا و برتر ہے یعنی وہ حقیقی موجود دیکھنے والا یا درک کرنے والا حکم لگانے والا منکر یا چپنے کا پہچانتے والا حصہ ہے۔ یہی وہ ذات ہوتی ہے جو اس سے بعض گذشتہ واقعات کو جن پر یہ نظر ڈالتی ہے یاد کرتی اور اپنا کہتی ہے اور باقی سے انکار کرتی ہے اور اس طرح سے ایک وحدت بناتی ہے جو واقعاً موجود ہوتی اور نگر انداز ہوتی ہے اور محض اسکان کی نیلی جوا میں تیرتی نہیں پھرتی۔ متسلم کو یاد ہو گا منکر کی اس قسم کی



نبضات کی واقفیت اور ان کے علمی فعل کی ہم نے استنباط کرنے یا توجیہ کرنے کی کوشش نہ کی تھی، بلکہ ان کو ایسا اولین واقعہ قرار دیا جنہیں نفسیاتی کو موجود تسلیم کر لینا لازمی ہو گا اس مفروضہ سے بہت کچھ حاصل ہوتا ہے، مگر نہ اتنا جتنے کی عقل سلیم مطالب ہے جس وحدت میں کہ منکر واقعات ماضی کو انفرادی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ اور اپنے ساتھ وابستہ کرتا ہے، وہ اس وقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک کہ فکر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اسکی حالت ایسی ہے جیسے نیا آباد ہونے والا، جنگلی بیابان کو پہلی مرتبہ گھیرا اور پہلے پہل ان کا مالک بننا ہو۔ مگر عقل سلیم کے نزدیک اس معاملہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ گذشتہ خیالات بھی جنگلی مویشی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مالک ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ منکر ان کو کبھی گرفتار نہیں کرتا بلکہ جیسے ہی یہ اپنے آپ کو عالم وجود میں پاتا ہے یہ دیکھتا ہے کہ ان کا ایک مالک ہے۔ اگر منکر اور سابقہ مالک میں مادی عینیت نہ ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے یعنی محض تسلسل یا امتداد نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ حقیقی وحدت ہونی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ عقل سلیم ہم کو ایسی شے کے تسلیم کرنے پر مجبور کرے گی، جس کو ہم فی الحال بڑا اینوکھتے ہیں جو مکمل چشمہ منکر پر اور اس کی تمام ذوات پر غالب ہوتا ہے، اور ہمیشہ یکساں رہنے والا غیر متغیر اصول ہے، جیسا کہ ان کے استحاؤ سے تصور ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کی روح اور کانٹ کے فلسفہ کا مادی اینوکھتہ عقل سلیم کے اس مطالبے کے پورا کرنے کی کوششیں ہیں لیکن ایک لمحہ کیلئے کم از کم ہم بغیر اس قسم کے مفروضات کے اس بظاہر نہ فنا ہونے والی ملکیت کو ظاہر کر سکتے ہیں جس کے لئے عقل سلیم لڑتی ہے۔

کیونکہ اگر منکر موجودہ حکم لگانے والا فکر گذشتہ ذات کے سابقہ مالک کے مادی یا مادی عین ہونے کے بجائے محض اس کے نام کا وارث ہو، اور اس طرح سے جائز نام نہ ہو تو کیسے ہو گا؟ اگر اس کی پیدائش دوسرے مالک کی موت کے بغیر مطالب ہو، تو یہ گذشتہ ذات کو اگر بائیں کا تو اپنی پائے گا، اور گذشتہ ذات اس طرح کبھی جنگلی و آوارہ نہ ہوگی بلکہ اس کا ہمیشہ ایک مالک ہو گا اور ایسے نام کے ساتھ ہو گا جو کبھی نہیں ملے گا۔ ہم حلقہ بانوں کا تحلیل کر سکتے ہیں جو بے عست تمام انہیں پوشیدہ میراثات قابض ہوتے ہیں۔ کیا مجموعی ذات کا نام اسی طرح سے میراثات ایک فکر سے دوسرے فکر کی طرف

منتقل نہیں ہو سکتا۔

شعور کا یہ ایک مخصوص واقعہ ہے کہ اس قسم کا انتقال فی بحقیقت ہوتا ہے۔  
 وقوفی شعور کی ہر نبض یعنی ہر تکرار ہوتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا فکر لے لیتا ہے۔  
 دوسرا ان چیزوں میں سے جن کو یہ جانتا ہے اپنے مقدم کو بھی جانتا ہے اور اس کو  
 اسی طرح سے ذہنی حرارت پاتا ہے جس طرح سے کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اس سے یہ  
 کہہ کر صاحب سلامت کرتا ہے کہ یہ تو میرا ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا کہ میں  
 ہوں۔ اس طرح ہر بعد کا فکر اپنے سے پہلے کے افکار کو جانتا اور ان کو اپنے  
 اندر رکھتا ہے۔ یہ ان کا آخری مخزن ہوتا ہے اور جو کچھ ان میں تھا یا جس کے وہ مالک  
 تھے ان کا یہ قطعی مالک ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر فکر مالک پیدا ہوتا ہے اور ملوک  
 ہو کر فنا ہوتا ہے اور جو کچھ اس کو اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہوا تھا اس کو یہ  
 اپنے بعد آنے والے خیال کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ بقول کانٹ اس کی حالت  
 ایسی ہوتی ہے جیسی کہ رڑ کی گیندوں کی ہوتی۔ اس صورت میں کہ ان میں صرف حرکت  
 ہی نہیں بلکہ اس کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند دوسری کی طرف اپنی حرکت و شعور و قو  
 کو منتقل کر دیتی ہے جو دونوں کو اپنے شعور میں لے لیتی، اور یہ اسکو تیسری کی طرف  
 منتقل کر دیتی، یہاں تک کہ آخری گیند میں نہ صرف وہ سب کچھ ہوتا۔ جو اور  
 گیندوں میں تھا، بلکہ وہ اس کو اپنا بھی سمجھتی۔ خیال نہیں کہ اندر یہ بات ہوتی ہے  
 کہ یہ فوراً وہ سب کچھ لے لیتا ہے جو فنا ہونے والے خیال میں تھا اور اس کو اپنا بنا لیتا  
 ہے جو ذات کے لئے بے بیجا جزا کو موجود خیال کے اپنا سمجھنے کا باعث ہوتا ہے۔ جو  
 آخری ذات کا مالک ہوتا ہے وہ اس سے پہلی ذات کا بھی مالک ہوتا ہے کیونکہ جو شے  
 مالک کی مالک ہوتی وہ ملوک کی بھی مالک ہوتی ہے۔

شخصی عینیت کی کسی ایسی قابل تصدیق خصوصیت کا پتا چلانا مشکل ہے جو اس  
 خاکے اندر نہ ہو اور یہ خیال کرنا ناممکن ہے کہ کسی مادی و غیر مادی قسم کے بڑے  
 مینو کا اگر وجود ہوتا، تو وہ کس طرح معاملات کو کسی دوسرے نتیجے کی شکل میں لاسکتا، یا  
 زمانے میں کسی اور شے سے معروف ہو سکتا سو اے اس چشمہ شعور کی پیدائش کے جس کے ہر جزو  
 کو اپنے سے پہلے تمام اجزا کو جانا چاہئے اور جانتے ہوئے اس کو اپنے سے منسوب

کرنا چاہئے اور اس طرح کل سابقہ مشیمہ کا نمائندہ ہونا چاہئے اور جسے سطح ان چیزوں کو اپنا بنانا چاہئے جو اس روحانی پیشے کے کسی جزو ملکیت تھیں۔ اس قسم کی نمائندگی اور اس طرح کا اپنا بنانا خالص منہری علامتی ہیں۔ وہ فکر جو دوسرے فکر کو جانتا اور دوسرے فکر کے معروض کو بھی جانتا ہے اور اس فکر اور اس معروض کا مالک ہونا ہے جس کا کہ وہ مالک تھا وہ منور دوسرے فکر سے ایک علیحدہ منظر ہے۔ یہ شکل سے اس کے مشابہ ہو سکتا ہے اور گن ہے یہ اس سے زمان و مکان کے اعتبار سے ہند ہی بعید ہو۔

صرف جو بات مبہم ہے وہ اپنا بنانے کا فعل ہے۔ ذات کے اجزائے ترکیبی اور انکی رقابت کو بیان کرتے وقت مجھے لفظ اپنا استعمال کرنا پڑا تھا۔ اور تیز فہم متعلم نے غالباً اس کو اس وقت محسوس کیا ہو گا کہ اس طرح ایک جزو کو چھوڑ دیا اور اس کی ملکیت سے انکار کر دیا گیا تھا اور دوسرے جزو کو مضبوطی سے پکڑ کے باقی رکھا گیا تھا اور یہ کہ یہ ترکیب اس وقت تک بے سنی ہوگی جب تک یہ اجزا کسی اور شے کے ہاتھ میں معروض کے طور پر نہ ہوں۔ کوئی شے اپنے آپ کو اپنا نہیں بنا سکتی بلکہ یہ تو خود اپنے آپ ہوتی ہے۔ اور اس سے بھی کم اس بات کا اسکان ہوتا ہے کہ یہ خود سے انکار کر دے۔ اپنا نے اور اپنے ہونے سے انکار کرنے کا فاعل ہونا چاہئے لیکن اس فاعل کا نام ہم نے پہلے ہی بتا دیا تھا۔ یہ منکر ہے جس کو اپنے مختلف اجزا کا وقوف ہوتا ہے۔ فکر ہی پسند اور وقوف دونوں کا فاعل ہوتا ہے، اور جو پسند یہ کرتا ہے وہ بھی اپنا نے اور اپنا ہونے سے انکار ہوتے ہیں۔ لیکن فکر خود اپنے ہاتھ میں معروض کی حیثیت سے کبھی نہیں ہوتا۔ یہ نہ تو خود کو اپنا تا ہے، اور نہ اپنا ہونے سے انکار کرتا ہے۔ یہ خود سے منسوب کرتا ہے، یہ اجتماع کا واقعی مرکز ہوتا ہے، یہ وہ حلقہ ہوتا ہے جس سے گزشتہ ذوات کا سلسلہ وابستہ ہوتا ہے اور مضبوطی کے ساتھ حال میں گرا ہوا ہوتا ہے۔ اور صرف یہی حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور اس طرح ہے یہ اس سلسلہ کو محض خیالی شے ہونے سے باز رکھتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ حلقہ یا کڑی خود ماضی میں گرا پڑتی ہے اور اپنے ساتھ جو کچھ کہ اس کے ساتھ وابستہ تھا، اسکو بھی لے جاتی ہے اسی حالت میں ایک نیا فکر نئے حال میں اپنا بنا لیتا ہے۔ اور وہ اسکو اپنا معروض خیال کرتا ہے جو ایک نئے حلقے یا کڑی کا کام دیتا ہے بقول مسٹر باگسن موجودہ

لہذا اس سلسلے میں تاریک ترین ہوتا ہے۔ یہ اپنے فوری وجود کو محسوس کر سکتا ہے۔ (ہم اس کے امکان کو اتنا تسلیم کرتے ہیں اگرچہ براہ راست تامل سے اسکا یقین مشکل ہے) مگر اس کے متعلق اس وقت تک کچھ معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ فنا نہیں ہو جاتا۔ پس اس کے اپنانے کے افعال کا متعلق خود اس سے تو کم ہوتا ہے اور اس کے موجودہ معروض کے محسوس ترین اجزا یعنی جسم اور مرکزی تطبیقات سے زیادہ ہوتا ہے جو عمل فکر کے ساتھ دماغ میں ہوتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ ہماری شخصی حیثیت کا اصل مرکز ہوتے ہیں۔ اور یہ ان کا دائمی وجود ہے جس کا تحقق ایک محسوس موجودہ حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو ہم سے یکھلوا آئے اتنے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ تجھے یقین کے ساتھ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں موجود ہوں۔ یہ وہ منفرد ہوتے ہیں جس سے ذات کے استحضاری حصے وابستہ ملحق ہوتے ہیں۔ اور اگر فکر عمل منکر کے اندر خود قطعاً بے خبر بھی ہوتا تو بھی موجودہ معروض کے یہ ذمی حرارت حصے ایک مضبوط بنیاد ہوتے جس پر شخصی حیثیت کا شعور مبنی ہوتا ہے۔ پس ایک نفسی واقعہ ہونیکی حیثیت

لہ کوئی دقیقہ نظر پڑنے والا یا اس پر یہ اعتراض کرے کہ لا فکر اپنے معروض کے کسی حصے کو انا کہہ کر دوسرے اجزا کو اس کے گرد جمع نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس حصے کو خود اپنی ذات سے وابستہ کرے اور یہ اپنی ذات سے اپنی ذات کو جانے بغیر وابستہ نہیں کر سکتا۔ اس طرح سے ہمارا یہ مفروضہ کہ ممکن ہے کہ منکر کو اپنی ذات سے کوئی علم ہو، اس طرح سے رد ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس بارے میں اعتقاد سے کام لینا چاہئے کہ ہمیں الفاظ ہم کو دہو کہ میں مبتلا نہ کروں۔ لفظ انا اور نا کسی پر اسرار یا عہدیم المثال نے کو ظاہر نہیں کرتے۔ وہ اصل یہ صرف تاکہ کے نام ہیں اور فکر بیشہ کسی نہ کسی شے پر زور دیتا کسی نہ کسی شے پر تاکید کرتا رہتا ہے۔ مکان کے ایک قطعہ کے اندر جس کا اس کو خوف ہوتا ہے یہ یہاں کا وہاں سے تقابل کرنا ہے اور زمانی قطعہ کے اندر اب کا پھر سے۔ دو چیزوں میں سے یہ ایک کو یہ "اور دوسری کو وہ کہتا ہے۔ میں اور تو اور میں اور میں یہ اس امتیاز کے بالکل مانگ امتیازات ہیں۔ یہ امتیازات ایسے ہیں جو صرف خارجی سماعت علم کے اندر جوکتے ہیں۔ میں یا انا کے معنی فکر کے لئے اس جگہ جاتی حیات کے علاوہ

سے اس قسم کا شعور پوری طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ فنا ہونے والے افکار کے تسلسل کے علاوہ کوئی اور بھی عامل ہوتا ہے جس کے اندر اپنانے اور اپنا ہونے سے انکار کرنے کی قوتیں ہوتی اور جس میں سے بعض ایسے معروضات کو جان سکتے ہیں یا اپنے کہہ سکتے ہیں یا اپنا ہونے سے انکار کر سکتے ہیں جن کو باقی بھی جان سکتے ہوں یا اپنا ہیچے ہوں یا اپنا ہونے سے انکار کر چکے ہوں۔

اگر ان کو شکل کے ذریعہ سے واضح کیا جائے تو اس طور پر ہو سکتا ہے کہ 'ا' و 'ب'، 'ج'، کو تین تدریجی خیالوں کی جگہ فرض کرو ان میں سے ہر ایک میں اس کا معروض اس کے اندر ہے اگر 'ب' کا معروض 'ا' اور 'ج' کا معروض 'ب' ہے تو 'ا'، 'ب'، 'ج'، شخصی معنیت کے شعور کی تین نبضوں کے مطابق ہونگے۔



نبض دوسروں سے کسی قدر مختلف ہوگی لیکن 'ب'، 'ا' کو جانے لگی اور اس کو اختیار کرے گی، اور 'ج'، 'ب' اور 'ا' دونوں کو جانے لگا اور ان کو اختیار کرے گا۔ ایک ہی دماغ کی تین تدریجی حالتیں جن پر گزرتے وقت ہر سچے اپنا نشان چھوڑ جاتا ہے ممکن ہے ایسے تین فکر پیدا کریں جو ایک دوسرے سے بالکل بہ طریق بالا مختلف ہوں۔ پس لمحی و گزراں خیال متفکر معلوم ہوتا ہے اور اگرچہ اس کے پردے میں کوئی غیر منطقی متفکر ہو مگر اس حد تک ہم کو واقعات کے ظاہر کرنے میں اس کی ضرورت

بقیہ ماشیہ صغیر گزشتہ - اور کچھ نہیں ہوتے جس کو ایک لمحہ کیلئے محسوس کرتی ہے۔ میری جسمانی زندگی کا احساس اس کو کتنا ہی بہیم طور پر تسلیم کیا جائے ممکن ہے کہ میری شعوری ذات کی مطلق اصل اور اس امر کا کہ میں ہوں اساسی اور اک ہو۔ اب فکراس سے تمام چیزوں کو منسوب کر سکتا ہے جو اس وقت اپنا وجود نہ رکھتا ہو۔ اب رہا یہ امر کہ یہ صرف منطقی امکانات نہیں بلکہ حقیقی واقعات ہیں یہ ایسی شے ہے جس کا ہندو اصل کتاب میں قطعی طور پر تصدیق نہیں ہوا ہے۔

معلوم نہیں ہوتی، مگر ہم اس وقت تک اس کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم نہیں کر سکتے جب تک ہم وہ دلائل نہ سن لیں جو تاریخی طور پر اس کی حقیقت کے ثابت کر سکیں گے۔  
استمال کی جاتی ہیں۔

اب ہم اینو کے متعلق جو نظریات ہیں ان کا مختصر مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ تعداد میں تین ہیں۔

خالص ذرات  
یا وحدت شخصی  
کا داخلی اصول

(۱) روحی نظریہ

(۲) ایٹمی نظریہ

(۳) مادراتی نظریہ

روحی نظریہ

باب میں ذہنی مادے کی الجھنوں سے بچنے کے لئے جو خود اپنے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور مادی کپے کے ساتھ خیال کے وابستہ ہونے میں ایک عضو یا تشک کو محسوس کرنے کی بنا پر روحانیہ کے نظریہ روح کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ لیکن ہم نے باب کے ختم پر یہ کہا تھا کہ ہیں روح کا اعتقادی طور پر مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس میں نظریہ کی حیثیت سے چشمہ منکر کے سادہ منظر ہی تصور پر جو دماغی فعلیت کے ایسے قانون کے مطابق ہوتا ہے جس کی ہنوز توضیح نہیں کی گئی ہے سمجھ اور فوائد بھی ہیں۔

نظریہ روح فلسفہ عوام اور مدرسیت کا نظریہ ہے جو مدرسیت بھی فلسفہ عوام ہے جس کو ذرا باقاعدہ کر دیا گیا ہے۔ یہ اس امر کا مدعی ہے کہ ہمارے اندر جو اصول انفرادیت ہے وہ عنصری ہونا چاہئے کیونکہ ذہنی مظاہر فعلیتیں ہوتی ہیں اور کوئی فعلیت مقررہ عامل کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ یہ عنصری عامل دماغ نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ تو کوئی غیر مادی شے ہونی چاہئے۔ اپنی فعلیت کے اعتبار سے فکر غیر مادی اور مادی دونوں ہے کیونکہ اس کو غیر مادی چیزوں کا بھی وقوف ہوتا ہے اور مادی کا بھی۔ اور مادی چیزوں کا عام اور

قابل فہم طریق پر بھی وقوف ہوتا ہے اور خاص اور حسی طریقوں سے بھی اور یہ تمام قوتیں مادے کی ماہیت کے منافی ہیں جس کا دماغ بنا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں فکر سادہ ہوتا ہے اور دماغ کی فعلیتیں ہر حصے کی ابتدائی فعلیتوں کی بنی ہوئی ہیں۔ نیز یہ کہ فکر از خود اور آزاد ہوتا ہے برخلاف اس کے ہر قسم کی مادی فعلیت کا نقین خارج سے ہوتا ہے، اور ارادہ خود کو کام جمانی واسطہ تہات کے خلاف موڑ سکتا ہے، اگر یہ جسمی فعل ہوتا تو یہ بات ناممکن ہوتی۔ ان معروضی وجوہ کی بنا پر نفسی زندگی کا اصول غیر مادی اور سادہ بھی ہونا چاہئے اور غرضی بھی یعنی اس کو روح ہونا چاہئے۔ موضوعی اسباب سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ ہماری شخصی عنیت کا شعور ہم کو اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ دراصل ہم سادہ ہیں۔ ذات کے مختلف اجزائے ترکیبی کا مالک جن کا کہ ہم مطالعہ کر چکے ہیں، یعنی وہ اقراضی بڑا ایخوجس کو ہم نے عارضی طور سے ممکن خیال کر لیا تھا ایک حقیقی شے ہوتی ہے جس کے وجود سے ہم کو شعور نفس براہ راست واقف کرتا ہے۔ کوئی مادی عامل اس طرح متوجہ ہو کر خود کو نہیں سمجھ سکتا، کیونکہ مادی فعلیتیں ہمیشہ فاعل کے علاوہ اور کسی شے کو سمجھتی ہیں۔ اور اگر کوئی دماغ خود کو سمجھ سکتا، اور اس کو اپنا شعور اپنے آپ کو ہو سکتا تو اس کو اپنا شعور بطور دماغ کے ہوتا اور کسی بالکل ہی مختلف شے کے طور پر نہ ہوتا پس روح ایک سادہ روحی جوہر کے طور پر ہوتی ہے جس میں مختلف نفسی قوتیں اعمال و تاثرات موجود ہوتے ہیں۔

اگر ہم یہ دریافت کریں کہ غصہ یا جوہر کیا ہوتا ہے تو اس کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ایک موجود بالذات وجود ہوتا ہے یا ایسا وجود ہوتا ہے جس کے موجود ہونے کے لئے کسی اور موضوع کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دراصل اس کا ایجابی تین وجوہ ہے اور یہ ایسی شے ہے جس کے معنی ہم ب محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو اس کا بیان کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں روح ایک انفرادی وجود ہے اور اگر ہم یہ درست کریں کہ وہ کیا ہے تو ہم سے کہا جاتا ہے کہ اپنی ذات کی طرف دیکھیں، اور ہم کو براہ راست وجدان سے اتنا اچھی طرح سے معلوم ہو جائے گا جتنا کہ کسی مجبور جواب سے معلوم نہ ہو گا حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اپنے داخلی وجود کا جو براہ راست ادراک ہوتا ہے اس کو اکثر اولین نمونہ خیال کرتے ہیں جس سے ہمارا سادہ و عامل جوہر کا تصور عموماً بنتا ہے۔

روح کی سادگی اور جوہریت کے نتائج یہ ہیں کہ یہ خواب اور فنانہیں ہو سکتی (یعنی خدا نے تعالیٰ کے براہ راست حکم کے سوا اس کو کوئی شے فنا نہیں کر سکتی اور یہ ہمیشہ اپنے عمل کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

روح کے متعلق جوہری نظریہ حقیقت غلطوں و ارسطو کا نظریہ تھا مگر ادوج کمال تک قرون وسطیٰ میں پہنچا ہے۔ ہائیں ڈیکارٹ لاک لائبنز و لف برکے اس کو مانتے تھے۔ اور اب شہوتی روحانی یا عقل غام کے کل مذاہب اس کے مؤید ہیں۔ کانٹ بھی اس کا قائل تھا مگر ان نتائج کے استنباط کرنے میں اس کے ایک مفید مقدمہ جو نیسے انکار کرتا ہے جن کو ذیل میں قابل تصدیق سمجھا گیا ہے۔ متاخرین کانٹ یعنی تصور یہ اس کے ترک کر دینے کے مدعی ہیں۔ وہ اس کو کیونکر ترک کرتے ہیں اس کی ہم ابھی تحقیق کریں گے۔ پہلے ہم یہ تصنیف کریں کہ خود ہم کو اس کی بابت کیا خیال کرنا چاہیے۔

ذہنی مظاہر شعور میں طرح سے رونما ہوتے ہیں ان کی توجہ کے لئے یہ ہر حال غیر ضروری ہے۔ ان سب کو ہم نے اس کی مدد کے بغیر بیان کیا ہے یعنی افکار کے چشمہ سے بن میں سے ہر ایک فکر جوہری طور پر باقی سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس کو باقی کا وقوف ہوتا ہے اور ان کے مافیہ پر یہ قابض و تصرف ہوتا ہے (کم از کم اگر میں اب تک متعلم کے لئے یہ بات قابل قبول بنانے میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اب اور کچھ بیان کر کے اس کو قابل قبول بنانے سے قاصر ہوں۔ ذہنی زندگی میں جو وحدت عینیت انفرادیت وغیر مادیت نظر آتی ہے ان کی توجہ قطعاً مظہری و زمانی واقعات سے ہوتی ہے اور موجودہ فکر یا چشمہ فکر کے حصے کے علاوہ کسی سادہ اور جوہری عامل کا حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اس اعتبار سے منفرد اور عظیم المثال ہے کہ اس کے اندر ایسے حصے نہیں ہوتے جو علیحدہ علیحدہ ہوں گے (دیکھو ص ۲۳۹) شاید روح کے متعلق صرف ہی قسم کی سادگی بیان کرنی مقصود ہے۔ موجودہ فکر کا بھی وجود ہوتا ہے (کم از کم جو لوگ روح کے وجود کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں) اور اگر کوئی ایسی ذات نہ ہو جس کے اندر یہ موجود ہو تو خود اس کو جوہر ہونا چاہئے۔ اگر روح کے متعلق صرف اس قسم کی سادگی اور جوہریت بیان کیجاتی ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اب تک روح کے متعلق گفتگو کرتے رہے ہیں اور ہم کو یہ خبر نہیں ہوئی کہ ہم نے موجودہ



خیال کو کب عال و مالک وغیرہ خیال کیا تھا لیکن منکر غیر فانی اور ناقابل خرابی شے نہیں ہے۔ اس کے متاخر ممکن ہے اس کے بعد مسلسل ہوتے رہیں اس کے مشابہ ہوں اور اس پر قابض و متصرف ہوں مگر وہ بعینہ یہ نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے روحی جھبہ کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ایک مقررہ وغیر متغیر شے ہے۔ روح سے ہمیشہ وہ شے مراد ہوتی ہے جو موجودہ فکر کے پس پردہ ہوتی ہے یہ ایک قسم کا جوہر ہوتا ہے جو غیر منظر ہی سطح پر موجود ہوتا ہے۔

جب ہم نے باب کے ختم پر روح کو ایسے وجود کی حیثیت سے دخل کیا تھا جس کو مختلف دماغی عمل ٹکریا کرتے ہیں اور جو ان کے مجموعی اثر کا اپنے فکر کی منفرد نبضات سے جواب دیتی ہے تو ایک طرف تو مرلوا ذہنی مادے سے بجنا مقصود تھا اور دوسری طرف مشکوک دماغی کلیہ سے مگر جب (اس وقت کی طرح سے اس ابتدائی گفتگو کے بعد جو کچھ بیان ہو چکا ہے) وہ دونوں نظریوں کو لیتے ہیں یعنی اول دماغ کے نظریے کو جس کے اعمال کے ایسے فکر کی نبضات مطابق ہوتی دوسرے ایسی شے کے نظریہ کو جس کے اعمال کے روح کی نبضات منکر مطابق ہوتی ہیں اور دونوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت دوسرا بیان ایک ہی حقیقت کے بیان کرنے کا کچھ ذرا زیادہ پیچیدہ طریقہ ہے۔ اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جب دماغ عمل کرتا ہے تو فکر واقع ہوتا ہے۔ روحانی بیان یہ کہتا ہے کہ دماغی اعمال فکر سے ٹکرا کر اس کو روح سے باہر نکالتے ہیں جو ان کا اثر قبول کرنے کے لئے موجود ہوتی ہے۔ سادہ بیان یہ کہتا ہے کہ فکر محض آتا ہے لیکن جب روح کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو اس کی فکر کی بنیاد کے امکان کے علاوہ اور کیا معنی ہوتے ہیں لیکن یہ ٹکراؤ اس کے سوا کیا ہے کہ امکان حقیقت میں منتقل ہو جاتا ہے اور یہ سب کچھ اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کے اس عقیدے کو کہ جب دماغی اعمال ہوتے ہیں فکر واقع ہوتا ہے ایک ایسی مقرون شکل دی جاتی ہے جس کی عالم اشیاء میں بھی کچھ نہ کچھ بنیاد ہو۔ اگر روح عالم سے محض اس دعوے کا سمجھا مقصود ہو تو استعمال کیلئے یہ ایک اچھا لفظ ہو گا۔ لیکن اگر اس کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ یہ دعوے پورا کرنے کیلئے کچھ زیادہ کام انجام دیتا ہے مثلاً یہ کہ عقلی طور پر آنے والے فکر کو وقوع میں آنے والے اعمال کے ساتھ ربط دیتا ہے اور ان دونوں کی مختلف نوعیتوں میں قابل فہم طور پر ربط پیدا کرتا ہے (تو یہ محض

دہو کہ ہے حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر جو حال نظر روح کا ہے وہی لفظ جو ہر کا ہے۔ یہ کہنا کہ مظاہر جو ہر کے اندر موجود ہوتے ہیں اس امر کی تردید کرنے کے مساوی ہے، کہ مظاہر کا وجود محض ایک مکمل حقیقت ہے۔ ہم کو اس امر پر اصرار ہے کہ ایک منظر بجائے خود اس وقت تک موجود نہ ہو گا، جب تک کہ کوئی ایسی شے موجود نہ ہو جو منظر سے کچھ زیادہ نہ ہو۔ اس زیادہ کو ہم عارضی طور پر جو ہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس طرح موجودہ مثال میں ہم کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ لمحی و گریزاں خیال اور لمحی و گریزاں دماغی حالت کے مابین محض یہ موجودیت سے کچھ زیادہ ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغی حالت روح کو متاثر کرتی ہے تو ہم اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ وہ کچھ زیادہ کیا ہے؟ اس قسم کے کچھ زیادہ سے تو کسی شے کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور جب ہم مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے کام لینا چاہتے ہیں تو ہم سے غلطی یہ ہوتی ہے کہ اس جہت میں زیادہ دور تک نہیں جاتے۔ اپنی جانب سے تو مجھے اس امر کا اقرار ہے کہ جب میں مابعد الطبیعیاتی نیجا تا ہوں اور زیادہ کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو مجھے ایک روح عالم کا تصور جو ہم سب میں فکر کرتی ہو، باوجود اپنی تمام مشکلات کے زیادہ اُمید افزا مفروضہ معلوم ہوتا ہے۔ نسبت اس کے کہ بہت سی مطلق انفرادی رو میں فرض کر لی جائیں مگر حیثیت نفسیاتی کے ہیں مابعد الطبیعیات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ مظاہر ہی کافی ہیں۔ لمحی خیال ہی حقیقی متفکر ہے۔ اور اس کا دماغی اعمال کے ساتھ تجربی تعلق ہی درہم اس کا قانون ہے۔

روح کے ثابت کرنے کے لئے اور دلائل جو پیش کی جاتی ہیں ان سے بھی ہم بے توجہ ہوئے جاتے ہیں۔ اختیار کی جو دلیل پیش کی جاتی ہو اس کو تو وہی مانتے ہیں جو اختیار کے قائل ہوں۔ اور ان کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ از خود ہی ہمارے خیال یا فکر جیسے عارضی روحی عامل میں بھی ممکن ہے بطرح کہ روح جیسے مستقل روحی عامل کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ جن چیزوں کا وقوف ہوتا ہے انکی جانب سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے ان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ اگر دماغ کو کلیات غیر مادیات یا اپنی ذات کا وقوف نہ بھی ہو سکے، تو بھی منکر جس کو ہم نے اپنے بیان میں پیش کیا ہے وہ دماغ تو نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے، اور اگر

دماغ کو وقوف ہو سکتا ہے تو اس کی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے جس طرح ایک شے کا وقوف ہو سکتا ہے اسی طرح دوسری شے کا وقوف نہ ہو سکے۔ سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک شے دوسری شے کا وقوف کیونکر کر سکتی ہے۔ یہ دشواری اس ناخیر سے کسی طرح کم نہیں ہو جاتی کہ اس شے کو جو وقوف کرتی ہے، روح کے نام سے موسوم کر دو۔ روحانیہ ذہنی زندگی کے خواص روح کے معلوم خواص سے مستنبط نہیں کرتے۔ ان کو ذہنی زندگی میں چند خصوصیتیں بدلے نظر آتی ہیں ان کو وہ روح کے ساتھ جولا دیتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ اس منہ کو چھو میں سے پہنچتی ہیں۔ اس توجہ کی لفظی نوعیت ظاہر ہے۔ روح جس کے ذریعے سے اس دشواری کے رفع کرنے کی کوشش کیجاتی ہے بجائے اس کے مظاہر کو زیادہ قابل فہم بنائے خود اس کے قابل فہم بننے کی صورت یہ ہے کہ ان کی صورت کو مستعار لے۔ اس کو اگر کسی طرح ظاہر کر سکتے ہیں تو شعور کے ماورائی حشر کی حیثیت سے ظاہر کر سکتے ہیں جو اس کا شے ہو گا جس کو ہم جانتے ہیں۔

روح اس قسم کے فلسفہ کا نتیجہ ہے جس کا سب سے بڑا اصول قبول ڈاکٹر ہاگسن یہ ہے کہ جس شے سے تم کلیتہً ناواقف ہو اس کو ہر شے کی توجیہ تار دو۔

ڈاک اور کانٹ روح کا اعتقاد تو رکھتے تھے مگر اسکے ساتھ ہی انہوں نے

اس تصور کے دبانے کا کام شروع کیا کہ ہم اس کے متعلق کچھ جانتے ہیں۔ روحی یا ثنوی فلسفہ کے اکثر جدید مصنفوں کو ہمارے یہاں اکثر اسکا فی مذہب کہا جاتا ہے اس لاعلمی کا اعلان کرنے میں پیش پیش ہیں اور شعور فات کے محض اس سے کیڑا

متوجہ ہونے میں جبکی تصدیق ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ ہم نے ان کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر وے لینڈ اپنے عقلی فلسفہ کے عناصر کو اس طرح سے شروع کرتے ہیں

ذہن کی اصل سے ہم مطلقاً ناواقف ہیں اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جو ادراک و تدبر

کرتی ہے، یاد رکھتی ہے، مثل وارادہ کرتی ہے۔ مگر وہ کیا ہے، جو یہ قوتیں صرف کرتی ہے، اس سے ہم واقف نہیں ہیں۔ جب ہم کان قوتوں کے عمل کا

شعور ہوتا ہے اسی وقت ہم کو ذہن کے وجود کا شعور ہوتا ہے۔ اس کی قوتوں کے وقوف سے ہم کو اس کی اصل کا کچھ علم نہیں ہوتا ہے جس سے کہ یہ منسوب کیجاتی ہیں

ان امور میں ذہن کے متعلق ہمارا علم بالکل مادے کے علم کے مشابہ ہے۔ ہماری دو لاعلمیوں کی یہ تیشیل اسکاٹی مذہب کا محبوب طریقہ ہے۔ ان کو ایک منفرد لاعلمی یعنی ناقابل علم میں گنڈ کر دینا صرف ایک قدم آگے ہے جس کے متعلق ایسا شخص جو فلسفہ میں حشو و زوائد کو دوست رکھتا ہو، اگر چاہے تو یقین رکھ سکتا ہے، مگر جس سے کوئی اور شخص اگر چاہے تو اسی قدر آزادی کے ساتھ انکار کر سکتا ہے۔

پس نظر بریہ روح جہاں تک کہ شعوری تجربہ کے وقتی مصدقہ واقعات کی توجیہ کا دخل ہے محض حشو ہے۔ اس حد تک حکمی اسباب کی بنا پر کوئی شخص اسکی تائید کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس معاملہ کو ہمیں پر رہنے دیا جائے اور پڑنے والے کو آزادی دیدی جائے کہ وہ جو سنا نظریہ چاہے اختیار کر لے مگر عملی مطالبات ابھی سمجھ اور لکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا تو عدم فنا ہے جس کے لئے روح کی سادگی اور جوہریت ضمانت معلوم ہوتی ہے چشمہ منکر کی اصل کے اندر جو بھی کچھ ہو مگر یہ کسی وقت بالکل ٹھہر سکتا ہے۔ مگر مادہ جوہر کے اندر یہ خرابی واقع نہیں ہو سکتی اور یہ خود اپنے استمرار کی بنا پر اس وقت تک باقی رہے گا جب تک خالق اپنے براہ راست امر سے اس کو فنا نہ کر دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اسی طرح روحی اھتقاد کا سب سے مستحکم قطعہ ہے جس طرح یہ سوال عام فلسفوں کی کسوٹی ہے کہ ان کا آخرت سے کیا تعلق ہے؟

تاہم جب روح پر بنظر متق غور کرتے ہیں تو یہ کسی ایسی ابدیت کی ذمہ دار نظر نہیں آتی جس کا ہم کو خیال ہوتا ہے۔ اپنے جوہر میں ذرے جیسی سادگی یقیناً ایسی شے ہے جو اکثر لوگوں کو معراج کمال نظر نہ آئے گی۔ جوہر کو ایک چشمہ شعور کا باعث ہونا چاہئے جو موجودہ چشمہ سے مسلسل ہوتا کہ اس سے امید پیدا ہو لیکن اس کے متعلق جوہر کی محض بقا کوئی ضمانت نہیں ہے۔ علاوہ بریں ہمارے اخلاقی تصورات کی عام ترقی میں ہمارے آباد اجداد کا یہ فعل کہ وہ اپنی عدم فنا کی امیدوں کو جوہر کی سادگی پر مبنی قرار دیں مضحکہ خیز ہو گیا ہے۔ اس زمانے میں عدم فنا کا جو مطالبہ ہوتا ہے وہ دراصل غلطی ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو خیر حادث اس لئے سمجھتے ہیں کہ ہم اپنے

کو عدم حدوث کے لئے موزون خیال کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک جوہر اگر باقی رہنے کے لائق نہیں ہے تو یقیناً اس کو فنا ہو جانا چاہئے اور ایک غیر جوہر چشمہ کو اپنی زندگی کو باقی رکھنا چاہئے بشرطیکہ یہ اس قابل ہو اگر اشیا کی نوعیت عقلی طریق پر منتظم ہے جیسا کہ اس کے متعلق ہم کو یقین ہے تو ایسا ہونا چاہئے۔ جوہر ہو یا غیر جوہر، روح ہو یا چشمہ، جو کچھ کہ لوٹنے نے عدم فنا کے متعلق کہا ہے، وہ ہر شے کے متعلق صادق آتا ہے۔

اس کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے ہمارے پاس اس عام تصور بتی اعتقاد کے علاوہ کوئی اور اصول نہیں ہے۔ کہ ایسی مخلوق شے کی بقا کا دنیا کے معنی سے تعلق ہے، اور جب تک ہے، باقی رہے گی، اور ہر ایسی شے فنا ہو جائے گی، جس کی حقیقت دنیا کے دور کے صرف ایک عارضی پہلو میں موزون معلوم ہوتی ہو۔ اس کے کھنکھنے کی شکل ہی سے ضرورت ہے کہ انسانی ہاتھوں میں اس کے کسی مزید استعمال کی گنجائش نہیں۔ ہم کو یقیناً وہ خاص تو معلوم نہیں ہیں جس سے ایک کو ابدیت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ وہ نقص معلوم ہیں جو دوسرے کو اس سے محروم کر دیتے ہیں۔

روحی جوہر کی دوسری ضرورت خدا کے سامنے عدالتی ذمہ داری ہے۔ لاکھ نے جب یہ کہا ہے کہ وحدت شعور انسان کو وہی شخص بنا دیتی ہے، خواہ وہی جوہر اس کا حامی ہو یا نہ ہو اور یہ کہ خدا قیامت کے دن کسی شخص کو ایسی شے کا ذمہ دار نہ بنائے گا جس کے متعلق اسے کچھ بھی یاد نہ ہو۔ اس بات کو نہایت ہی دشوار فرض کیا گیا کہ ہماری فراموشی خدا سے تعالیٰ کو بعض استقامت کے موقع سے محروم کر دے جن سے بصورت دیگر اس کی جبروت و جلال میں اضافہ ہوتا ہے۔ ہمیں شک کہ روح کے باقی رکھنے کے لئے یہ ایک عمدہ بنیاد ہے (کم از کم ان لوگوں کے لئے جو عذاب کی کثرت کے خواہشمند ہوں) محض چشمہ شعور جس کی یادداشتیں اکثر یکساں محو ہو جاتی ہیں، اس طرح سے ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔ موجودہ زمانہ کے لوگوں کو چاہئے اعداد کی نسبت عذاب کے کم بھوکے ہوتے ہیں یہ دلیل مشکل سے استدلال مستحکم معلوم ہوتی ہے جیسی کہ یہ بھی معلوم ہوتی تھی۔

روح کا ایک بہت بڑا فریضہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ ہر شخص شعور کی ملحدہ نظر

کی توجیہ کرے اور اس کی ضامن ہو۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ ایک روح کے افکار کو ایک ذات میں متحد ہونا چاہئے اور مادہ ان کو دوسری روح سے علیحدہ ہونا چاہئے مگر ہم پر یہ بات ابھی سے واضح ہونے لگی ہے کہ اگرچہ وحدت شخصی شعور کا اصول ہے تاہم افکار کم از کم بعض سے علیحدہ ہو کر ذوات قائم کر سکتے ہیں۔ ایک شعور کے دوسرے سے بالکل علیحدہ اور بے تعلق ہونے کے متعلق یہ ہے کہ فکر کے منتقل ہونے کے مظاہر سمیرزی اثر اور روح کا قابو میں کرنا، جن کو پہلے کی نسبت اب بہتر اشخاص کی سند پر بیان کیا جاتا ہے ان سے یہ بات بھی کچھ بہت زیادہ یقینی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارے شعور شخصی کی قطعی بے تعلق نوعیت غالباً بہت سے اسباب کا بالواسطہ نتیجہ ہے۔ مگر یہ کوئی اساسی قوت یا واقعہ نہیں ہے۔ یعنی کہ اگر کوئی شخص روح کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے استدلال میں اس جہت سے جتنا بھی کم کام لے اتنا ہی بہتر ہے جتنا ہماری ذات جیثیت مجموعی خود کو اچھا بناتی ہے اور خود کو عملی طور پر ایک علیحدہ فرد کی حیثیت سے باقی رکھتی ہے تو بقول لوٹزیہ کیوں کافی نہیں؟ اور کسی ناقابل فہم مابعد الطبیعیاتی طریقے پر فرد ہونا استدلال قابل فخر کا نامہ کیوں ہے؟

پس جو ہماری روح کے متعلق میرا آخری نتیجہ یہ ہے کہ یہ کسی بات ضامن ہے اور نہ اس سے کسی قسم کی توجیہ ہوتی ہے اس سے تدریجی افکار اس کے متعلق قابل فہم اور مصدق نہیں ہیں اور دماغی اعمال کے ساتھ ان تلازمات کا پتہ لگانا ہی وہ کام ہے جس کو نفسیات تجربی طور پر کر سکتی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ یہ تلازمات عقلی بنیادیں رکھتے ہیں اور اگر لفظ روح کے معنی کسی ایسی مہم و مشکوک بنیاد کے لئے جاسکتے ہیں تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مگر شواہد یہ ہے کہ یہ ایک نہایت ہی مشکوک بنیاد کو قطعی الفاظ میں بیان کرنے کی مدعی ہے۔

اس لئے میں خود کو کتاب کے باقی حصے میں 'لفظ روح کا استعمال ترک کر دینے پر آزاد باتا ہوں۔ اگر میں اس کو کبھی استعمال کروں گا تو مہم ترین اور بہت عامیانہ طرز پر استعمال کروں گا۔ متعلم کو اگر تصور روح سے کسی قسم کی تسکین ہوتی ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اس پر یقین رکھے۔ کیونکہ ہمارے استدلالات نے روح کا عدم ثابت نہیں کیا ہے۔ ان سے صرف یہی ثابت ہوا ہے کہ حکمی اعراض کیلئے ایک زائد از ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد خالص ذات کے جس نظریے سے ہمیں بحث کرنی ہے وہ ایٹلافیہ کا نظریہ ہے۔

نظریہ استلافیہ

لاک نے اس مفروضے کی طرف توجہ دلا کر کہ ایک ہی جوہر کے دو تدبیری شعور ہو سکتے ہیں ایک ہی شعور کے ایک سے زائد جوہر محدود ہو سکتے ہیں اس کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کے پڑھنے والوں کو یہ محسوس کرا دیا تھا کہ ذات کی اہم وحدت اسکی محسوس و مصدق وحدت ہے جو اس وقت تک بے معنی ہو گئی جب تک شعور کثرت موجود ہے۔

ہیوم نے یہ ثابت کیا کہ شعور کثرت واقعا بہت بڑا ہوتا ہے اور اپنی کتاب ٹریٹائز ان ہیومن نیچر کے مشہور باب عینیت شخصی میں لکھتا ہے۔

”بعض فلاسفہ ایسے بھی ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ ہم کو ہر لمحہ میں اپنی ذات کا نہایت بہن طور پر وقوف ہوتا رہتا ہے۔ یہ کہ ہم اس دنیا میں اسی زندگی اور اسکی زندگی کے تسلسل محسوس کرتے ہیں۔ اور ہم کو اسکی کامل عینیت اور سادگی کا اس قدر یقین ہوتا ہے کہ ایسے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ . . .

بدقسمتی سے یہ تمام قلعی دعوے اس تجربے کے خلاف ہیں جو ان کی حمایت میں پیش کیا جاتا ہے اور نہ ہم کو اس طرح سے فات کا کوئی تصور ہوتا ہے جس طرح سے یہاں بیان کیا گیا ہے۔ ۔ ۔ ۔ حقیقی تصور کا باعث کوئی واقعی ارتسام ہوا کرتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ اگر کوئی ارتسام تصور ذات کا باعث ہوتا ہے تو اس کو

ہماری تمام زندگیوں میں جاری رہنا چاہئے، کیونکہ ذات کے شعلے یہ فرض کیا گیا ہے، کہ اس کا وجود اس طریق پر معلوم ہوتا ہے لیکن مستقل اور غیر متغیر کوئی ارتسام نہیں ہوتا۔ لذت و الم شادمانی و غم جذبات اور میں ایک دوسرے کے بعد ہم ہوئے چلے جاتے ہیں اور سب ایک ہی وقت میں کبھی نہیں ہوتے۔۔۔ اپنی طرف سے تو میں کہہ سکتا ہوں کہ جب میں وضاحت کے ساتھ اپنی ذات کا تصور کرتا ہوں تو بھی ہمیشہ کسی خاص ادراک یا کسی حرارت یا برودت روشنی یا سائے محبت لذت لذت و الم کے احساس سے ٹھوکر کھاتا ہوں میں کبھی اپنی ذات کو کسی ادراک کے بغیر نہیں پاسکتا۔

اود اور اک کے علاوہ اور کسی شے کا شاید نہیں کر سکتا۔ جب میرے اور اکات کسی مدت کے لئے مجھ سے دور ہوتے ہیں جیسے گہری غینہ میں تو اس وقت تک مجھے اپنی ذات کا احساس نہیں ہوتا اور اس وقت تک میرے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ میں واقعا موجود نہیں ہوں۔ اور اگر موت کی بنا پر میرے تمام اور اکات مجھ سے علیحدہ کر لئے جائیں اور میں اپنے جسم سے فنا ہونے کے بعد نہ خیال کر سکوں نہ محسوس کر سکوں نہ دیکھ سکوں نہ محبت کر سکوں اور نہ نفرت کر سکوں تو میں بالکل معدوم ہو جاؤں گا اور میرے خیال میں کوئی ایسی شے نظر نہیں آتی جس کی میرے قاطعا معدوم ہونے کیلئے ضرورت ہوگی۔ اگر کوئی شخص سنجیدہ اور غیر متعصبانہ فکر کے بعد یہ خیال کرے کہ وہ اپنی ذات کا اس سے مختلف تصور رکھتا ہے تو مجھے اس امر کا اقتدار کرنا پڑے گا کہ میں اس سے گفتگو کرنے سے قاصد ہوں۔ زیادہ سے زیادہ بس اس سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ممکن ہے اس کا خیال بھی صحیح ہو اور میرا بھی اور ہم میں اس باب میں باہم اختلاف ہے۔ ممکن ہے وہ کوئی ایسی سادہ و سلسل شے محسوس کر سکتا ہو جس کو وہ اپنی ذات کہتا ہو۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میرے اندر کوئی ایسا اصول نہیں ہے۔

لیکن اس قسم کے بعض مابعد الطبیعیاتوں کو نظر انداز کر نیکیا جلیں باقی فرع انسان کے متعلق یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ وہ مختلف اور اکات کے بلندوں یا محبوبوں کے علاوہ جیسے ہیں جو ناقابل تصور سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ اور ہمیشہ تحول و حرکت میں رہتے ہیں۔ ہماری آنکھیں اپنے حلقوں میں ہمارے اور اکات کو متغیر کئے بغیر حرکت نہیں کر سکتیں۔ ہمارا خیال ہماری نظر سے بھی زیادہ تغیر پذیر اور ہمارے تمام حواس اور قوی اس تغیر میں شریک ہوتے ہیں۔ اور نہ روح کی کوئی ایسی قوت ہے جو یکساں رہتی ہو اور جس میں ایک لمحہ کے لئے بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا ذہن ایک قسم کا تماشہ گاہ ہے جہاں مختلف اور اکات یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں اور مختلف انداز اور مختلف صورتوں میں آتے جاتے ہیں۔ اس کے اندر کسی وقت سادگی نہیں ہوتی اور نہ مختلف اوقات میں عینیت ہوتی ہے اب اس کے تسخیل کے لئے ہمارے اندر کتنے ہی فطری رجحان کیوں ہوں۔ تماشہ گاہ کی تسخیل سے ہم کو گمراہ نہونا چاہئے۔ ذہن محض تدزیجی اور اکات ہی سے بنتا ہے۔ ہم کو اس مقام کا



سچاں یہ تاشے ہوتے ہیں بعید ترین تصور بھی نہیں ہے اور نہ اس مادے کا ہم تصور کر سکتے ہیں جس کے یہ بنے ہوئے ہیں۔

لیکن ہیوم یہ عہدہ تاملی کام کر کے غسل کے ساتھ بچے کو بھی پھینک دیتا ہے، اور دوسری طرف اتنا ہی غلو کرتا ہے جتنا کہ جوہری فلاسفہ کرتے ہیں جس طرح وہ یہ کہتے ہیں ذات محض وحدت ہی ہے وحدت مطلق و مجرد، اسی طرح ہیوم یہ کہتا ہے کہ یہ محض کثرت ہے اور مطلق کثرت۔ حالانکہ یہ وحدت و کثرت کا مجموعہ ہے، جو ہم کو اس قدر آسانی کے ساتھ دریافت ہو گیا تھا چشمہ کے معروضات میں سے ہم کو بعض احسانا ایسے بھی ملے ہیں جو شکل ہی سے متغیر ہوتے ہیں، جو اضی میں اسی قدر ذی حرارت اور واضح معلوم ہوتے ہیں جس طرح کہ موجودہ احساسات اس وقت معلوم ہوتے ہیں۔ اور ہم نے موجودہ احساس کو مرکز اجتماع پایا تھا جس سے بتدیج دوسرے احساسات کو حکم دگانے والا فکر وابستہ محسوس کرتا ہے۔ ہیوم حکم لگانے والے خیال کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ وہ مشابہت کے اس تاریکیسانی کے اس مغزے انکار کرتا ہے جو ذات کے تمام محبوبوں کے اندر موجود ہوتا ہے اور ان کو منظر ہی شے کے طور پر بھی تسلیم نہیں کرتا۔ تصورات کا ایک تسلسل جو اس قریبی تعلق سے مربوط ہیں ایک ضعیف النظر شخص کیلئے اختلاف کا ایسا تصور پیدا کرتا ہے گویا کہ کسی طرح ان میں کسی قسم کا تعلق ہو ہی نہیں۔

ہمارے تمام واضح و جلی اور اکات بن موجودات ہوتے ہیں اور ذہن بن موجودات میں کبھی کسی حقیقی ربط کا ادراک نہیں کرتا۔ اگر ہمارے ادراک کسی سادہ یا منفرد شے کے اندر موجود ہوتے یا ذہن ان کے مابین کسی قسم کا حقیقی ربط محسوس کرتا، تو کوئی دشواری نہ ہوتی۔ میں اپنی جانب سے تو ایک ارتیابی کے حق کو استعمال کرتا ہوں اور اس امر کا اعتراف کرتا ہوں کہ میرے فہم کے لئے تو یہ دشواری بہت بڑی ہے۔ مگر میں اس کو ایسی دشواری نہیں کہتا، جو ناقابل ارتفاع ہو۔ اور محقق . . . شاید کوئی مفروضہ ایسا دریافت کر سکیں جو ان نقیضوں کو رفع کر سکے۔

ہیوم بھی دراصل ایسا ہی مابعد الطبیعیاتی ہے جیسا کہ تھامس ایکنس ہے۔ یہ دیکھ کر کہ وہ ایسا کوئی مفروضہ دریافت نہیں کر سکا، ہم کو حیرت نہونی چاہئے چشمہ کے

اجزا کی وحدت ایسا ہی حقیقی ربط ہے جیسے کہ ان کا اختلاف حقیقی علیحدگی ہے۔ ربط اور علیحدگی دونوں اسی صورت میں جن میں گزشتہ افکار موجودہ فکر کو معلوم ہوتے ہیں یعنی یہ وقت اور بعض اوصاف میں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتے ہیں یہ تو علیحدگی اور فرق ہوا، اور بعض اوصاف میں مشابہہ اور زمانہ میں مسلسل ہوتے ہیں یہ ربط ہوا۔ اس صریح اور مصدقہ مشابہت اور مسلسل سے کسی زیادہ حقیقی ربط کا مطالبہ کرتیں ہیوم دنیا کو آنکھ کے پیچھے تلاش کرتا ہے اور اس غلطی کی ایک عجیب و غریب مثال دیتا ہے جو فلسفی فکر کی ایک عظیم الشان بیماری ہوتی ہے۔

بین موجودگیوں کا سلسلہ جس کے اندر ہیوم نے ہمارے چشمے کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے تھے اس کو اس کے متاخرین نے واقعات کی کال فہرست سمجھ کر اختیار کیا۔ استلانی فلسفے کا آغاز ہو گیا کسی نہ کسی طرح سے ایسے تصورات سے جن میں سے ہر ایک علیحدہ ہے ایک اپنے ہمسائے سے ناواقف ہے لیکن جو باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے کو متقررہ قوانین کے مطابق یاد دلاتے ہیں شعور کی تمام اعلیٰ اقسام کی توجیہ ہوتی تھی اور انہیں میں ہماری شخصی عینیت کا شعور ہے۔ کام دشوار تھا، ہمیں اس شے نے جس کو ہم نے نفسیاتی کا مغالطے (دیکھو ص ۱۹۶) کہا تھا کام کا بوجھ برداشت کیا۔ دو تصور ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں ان میں ایک تولد کا اور دوسرا بربادی کا۔ اور دونوں ایک تیسرے تصور کے بعد ب میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ گزشتہ سال کے نوٹ آنے کا تصور گزشتہ سال کا تصور سمجھا جاتا ہے۔ وہ مشابہہ تصور مشابہت کے مساوی سمجھے جاتے ہیں وغیرہ۔ یہ بین غلط ہیں جن میں بعض اوقات تصورات کے متعلق ہوتے ہیں جو ایک خارجی واقعہ ہی کے لئے ممکن سمجھے جاتے ہیں جو تصورات کے محدود و صحیح مافیہ مطابق قرار دیا گیا۔ غیر مسلسل تصورات و احساسات کے اعادوں اور مشابہتوں سے یہ فرض کیا گیا کہ کسی نہ کسی طرح سے یہ علم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ دوبارہ ہو رہا ہے یا مشابہہ ہے اور اس سے ایسے سلسلے کے بننے میں مدد ملی جس کی وحدت کے ساتھ لفظ میں مل گیا۔ اسی طرح سے جرمی میں ہر بار ط میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تصورات کے تصادم کی بنا پر ان میں امتزاج ہو گا، اور وہ خود کو ظاہر کریں گے جس کے لئے آنا ایک مقدس نام ہے۔

ان تمام کوششوں میں نقص یہ ہے کہ بعض مقدمات سے جو توجہ نکالا جاتا ہے وہ کسی طرح عقلی طور پر ان کے اندر دریافت نہیں ہوتا۔ کسی قسم کا احساس اگر محض دوبارہ ہو جاتا ہو تو اس کو اس کے علاوہ ہونا چاہئے جو یہ ابتداء تھا۔ اگر دہریہ پر اس کے ساتھ سابقہ وجود کی یاد اور دوسری اقسام کے وقوفی اعمال منسوب کئے جائیں تو یہ بھروسہ ہی نہیں ہوگا بلکہ بہت ہی مختلف احساس ہوگا اور اس کو دہریہ کہنا چاہئے ہم نے اس کو نہایت وضاحت کی ساتھ ایسا کہا ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ احساسات کا کبھی اعادہ نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی توجہ کی کوشش نہیں کی۔ ہم نے اس کو ایسے قانون کی طرح سے بیان کیا ہے جو تجربہ قیقین ہے اور عوامی عضویت کے بعض قوانین کے ماثل ہے اور جس طرح سے نئے احساسات پڑانے احساسات سے مختلف ہوتے ہیں ہم نے ان کو پرانے احساسات سے واقف اور ان کا مالک پایا ہے حالانکہ پرانے احساسات کسی اور شے سے واقف اور کسی شے کے مالک تھے۔ نیز یہ کہ مذکورہ بیان واقعات کا ایک کمال بیان ہونے کا مدعی تھا۔ یہ استلافیہ کے بیان سے زیادہ واقعات کی توجہ نہیں کرتا لیکن استلافیہ کا بیان ان کی توجہ بھی کرتا ہے اور ان کی تعلیم بھی اور ہر اعتبار سے نامقبول ٹھہرتا ہے۔

یہ کہنا بے انصافی نہ ہوگی کہ استلافی معنفین اصولاً ذات سے بدظنی رکھتے ہیں۔ اور اگرچہ اس کے متعلق ان کا بیان کافی واضح ہے یعنی وہ اس کو افکار مجموعہ کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں مگر اس کو اپنا وقوف کیونکر ہوتا ہے؟ اس سلسلہ کے کھلم کھلا کر نیکی کوشش کرنے سے وہ بہت بھاگتے ہیں۔ اس سلسلے پر براہ راست نہ تو بین گفتگو کرتا ہے اور نہ اسپنسر اصولاً استلافی معنفین ذہن اور جو کچھ کہہ کر تے ہیں اس کے متعلق بحث کئے جاتے ہیں اور اس طرح اس شے کو چوری چوری داخل کرتے ہیں جس کا انہیں موجودہ حکم لگانے والے فکر کی حیثیت سے کھلم کھلا مدعی ہونا چاہئے تھا۔ اور یہ حضرات یا تو اپنے پڑنے والوں کی عقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں یا خود ہی اس سے کام نہیں لیتے۔ صرف مشربی ہی تھا من ایسے استلافی معنف ہیں جو اس غلطی سے بالکل بچ جاتے ہیں جو کچھ ان کو ضرورت ہوتی ہے اس کو کھلم کھلا بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی تمام حالتوں سے ایک موضوع یا ایندو ترشح ہوتا ہے جسکی ماہیت نہ تو معلوم ہے اور نہ معلوم ہو سکتی ہے جس سے کیوں بلکہ

جس کے ذریعے سے کہو، شعوری حالتوں کا حوالہ بطور اوصاف کے دیا جاتا ہے، لیکن چوالہ کے عمل میں مروض ہو کر موضوع اینو کا جو اور بھی پرے ہوتا ہے، ایک وصف بن جاتا ہے جو ہمیشہ وقوف سے بچ جاتا ہے اگرچہ ہمیشہ وقوف کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کو اگر سادہ الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ ہمارا حکم لگانے اور یاد رکھنے والا موجودہ خیال ہوتا ہے۔

مسئلہ تھامن کے بعد موسیوٹن اور دونوں مل اس تعریف کے مستحق ہیں انھوں نے اس بارے میں ممکنہ صفائی سے کام لیا ہے۔ بین اپنی کتاب ٹیلیجنس کی پہلی جلد میں بتاتا ہے کہ اینو کیا ہے شعوری واقعات کا ایک مسلسل جال جن میں ایک اوروں کے مقابلہ میں واضح نہیں ہوتا، اور انکی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی ان مثلثوں میں اور مستطیلوں کی ہوتی ہے جو چاک سے ایک تختہ پر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ مگر وہ بھی کچھ واضح ہوتے ہوئے، کیونکہ تختہ بہر حال ایک ہوتا ہے۔ دوسری جلد میں وہ کہتا ہے کہ ان تمام حصوں میں ایک عام خصوصیت ہوتی ہے اور یہ خصوصیت ان کے داخلی ہونے کی ہوتی ہے۔ (یہ وہی خصوصیت ہے جس کو ہم نے حرارت کے نام سے موسوم کیا ہے) یہ خصوصیت ایک ذہنی افسانے کے ذریعہ سے متفرع و محدود ہو جاتی ہے، اور یہی وہ ہوتی ہے جس کا ہم کو اپنی ذات کے طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس غیر متغیر داخل کو ہم میں سے ہر ایک انا یا سن کہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایم ٹین یہ کہنا سبوتا جاتے ہیں کہ یہ ہم میں سے ہر ایک کیا ہے جو اچانک اٹھتا ہے اور امتزاع کی خدمت انجام دیتا ہے، اور اپنی محنت کے نتیجہ کو انا یا سن کہتا ہے خصوصیت خود اپنی تجرید نہیں کرتی۔ ٹین کی مراد ہم میں سے ہر ایک سے موجودہ حکم لگانے والا خیال ہے، جس کے اندر یاد رکھنے اور اپنے بنانے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر وہ اس کا واضح طور پر نام نہیں لیتا، اور اس افسانے میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خیالات کا کل سلسلہ کل تختہ ذمی فکر نفسیاتی ہے۔

جیسے مل حافظہ کی مربوط تصورات کے سلسلے کے طور پر تعریف کرنے کے بعد جس کا آغاز میری گزشتہ ذات سے ہوتا ہے اور انجام موجودہ ذات پر میری ذات کی اس طرح سے تعریف کرتا ہے کہ یہ تصورات کا سلسلہ ہے جس کے متعلق حافظہ یہ کہتا ہے

اس کا اول آخر سے مربوط ہے۔ تدریجی استلافی تصورات ایک نقطہ پر جمع ہو جاتے ہیں جو شعور ہوتا ہے۔ جان مل اس بیان پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے کہتا ہے۔  
 ”و منظر ذات اور حافظہ ایک ہی واقعہ کے دو پہلو ہیں یا ایک ہی واقعہ پر نظر ڈالنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ ہم نفسیاتی کی حیثیت سے ان میں سے کسی ایک سے آغاز کر سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو اس سے منسوب کر سکتے ہیں۔ گردونوں سے آغاز نہیں کر سکتے۔ کم از کم یہ تو ضرور ہے دونوں سے آغاز کرنے سے ہم ایک کی توجیہ بھی نہ کر سکتے ہم صرف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ دونوں چیزیں دراصل ایک ہی ہیں لیکن میرا حافظہ ایک خاص اسکتہ ڈا پر چڑھنے کا اور میرا شعور کہ میں وہی شخص ہوں جو اس روز اسکتہ ڈا پر چڑھا تھا کہ ایک ہی واقعہ کے بیان کرنے کی دو شکلیں ہیں۔ ایسا واقعہ جس کو نفسیات سماچار اسی زیادہ واضح شے تحول کرنے سے قاصر رہی ہے شعور کے پیچیدہ مظاہر کی تحلیل کرتے وقت یہیں کسی آخری نتیجہ تک پہنچنا چاہئے۔ اور ہم نے دو ایسے عنصر دریافت کئے ہیں جن کا بظاہر کس نام کے لئے خاص طور پر قومی دعویٰ ہے۔ اولاً تو ایک واقعہ اور اس واقعہ کے فکر میں جو فرق ہے ایسا فرق جس کا ہم زمانہ ماضی سے واقف کر سکتے ہیں اور جو اس وقت یاد ہوتی ہے اور مستقبل میں بھی جب یہ توقع ہوتی ہے مگر کسی حالت میں بھی ہم اس کے متعلق سو اس کے کوئی بیان نہیں پیش کر سکتے کہ یہ موجود ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے علاوہ اور اس اعتقاد سے آغاز کر کے کہ یہ تصور مجھے اب ہے وہ سابقہ حس سے ماخوذ تھا۔۔۔ اور پھر یہ یقین ہوتا ہے کہ یہ حس خود میری تھی۔ اور یہ میری ذات پر واقع ہوتی تھی۔ یہ الفاظ دیگر تجھے گذشتہ احساسات کے ایک طویل اور غیر منقطع سلسلے کا وقوف ہوتا ہے جس کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں تک کی مجھے یاد ہوتی ہے اور جس کا انجام ان حسوں پر ہوتا ہے جو اس وقت ہو رہی ہیں۔ جن میں سے سب کے سب ناقابل بیان گزراؤں سے مربوط ہوتے ہیں جو انکو صرف یہ نہیں کہ ہر قسم کے محض فکری تسلسل یا مجموعہ سے ممتاز کرتی ہے بلکہ احساسات کے ان مائل سلسلوں سے بھی ممتاز کرتی ہے جن کے متعلق میں اطمینان نہیں شہادت کی بنا پر یہ یقین رکھتا ہوں کہ اور ذاتوں کو ہوتے ہیں جو میری جیسی شکل و صورت رکھتی ہیں جن کو میں اپنے گرد و پیش دیکھتا ہوں۔ احساسات کا یہ سلسلہ جس کو میں

اپنی یاد دہنی کہتا ہوں وہ شے ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنی ذات کو ممتاز کرتا ہوں۔ میں وہ ذات ہوں جس کو احساسات کا پیاسلہ ہوا تھا، اور میں اپنے متعلق براہِ راست علم سے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں جانتا کہ مجھے یہ احساس ہوئے تھے۔ مگر اس سلسلے کے اجزائیں ایک رشتہ دار تباہ ہیں جس کی بنا پر میں سمجھتا ہوں کہ ایسے شخص کے احساسات تھے جو ان تمام کے دوران میں ایک ہی تھا [ہمارے نزدیک یہ ان کی حرارت ہے اور مرکزی روحانی ذات سے شائبہ ہے جو اس وقت واقف محسوس ہوتی ہے] اور ان اشخاص سے مختلف تھا جن کو اسی قسم کے احساسات ہوئے تھے۔ میرے لئے یہ رشتہ میرا بیوی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں اس سوال کو ختم ہو جانا چاہئے یہاں تک کہ کوئی نغیاتی اس امر کے ظاہر کرنے میں زیادہ کامیابی حاصل کر سکے کہ اس کے بعد تحلیل کیونکر ہو سکتی ہے۔

اب اس امر کا اندازہ اس کتاب کے بڑے والوں کو کرنا چاہئے کہ ہمیں تحلیل کے آگے بڑھانے میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے مختلف انقیادات جو ہم نے کئے ہیں وہ سب کے سب اس کوشش کے اجزائیں۔ خود جان ل ایک بعد کی لکچر میں سبائے اس کے کہ تحلیل عجیب ترقی کرتا کسی ایسی شے کے خطرناک طور پر قریب آ جاتا ہے۔ عروج کے قریب قریب ہے۔

”جس کے بچانے کا واقعہ یعنی اس امر کے یاد کرنے کا کہ یہ پہلے ہو چکی ہے، حافظہ کا سب سے سادہ اور ابتدائی واقعہ ہے۔ اور یہ ایک ناقابلِ بیان کڑی ہے جو موجودہ شعور کو گذشتہ شعور کے ساتھ وابستہ کرتی ہے اور یہ مجھے یاد دلاتی ہے، ذات کے ایکابی نقل سے اس قدر قریب ہے جس قدر کہ ہم ہو سکتے ہیں۔ یہ بات کہ اس رشتہ میں کوئی حقیقی شے ہوتی ہے ایسی حقیقی جیسی کہ خود میں ہوتی ہیں اور یہ محض قوانین فکر کا نتیجہ نہیں ہے جس کے مطابق کوئی شے نہیں ہوتی میں یقینی سمجھتا ہوں۔

یہ ابتدائی عنصر۔۔۔۔۔ جس کو ہم اس کے خاص نام کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے بغیر کسی غلط یا بے بنیاد نظریے کے ظاہر کئے ہوئے انیویا ذات ہے۔ اس حیثیت سے میں انیو (اپنے ذہن) سے ایک حقیقت مشوب کرتا ہوں جو ایک مستقل امکان کے اس حقیقی وجود سے مختلف ہے جو اپنی



کوئی حقیقی رشتہ دار تباہ ہو ہی نہیں۔ مگر اہل اس امر کان کے تو تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔  
 مگر ایک مدرسہ کی طرح سے اس کو غیر منظرہ عالم میں ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے۔  
 جان ل کی رعایتوں کو شعور ذات کے متعلق ایسا ہی بیان کا قطعی دیوارہ  
 خیال کر سکتے ہیں۔ آغاز تو اس نے بہترین نیت سے کیا تھا، اور راہ کا اس کو  
 مبہم طور پر احساس تھا، لیکن آخر میں ان سادہ غیر وقوفی اپنے سے متجاوز نہ ہو پائے  
 احساسات کے ناکافی ہونے سے جن کو یہ زاوراہ بنانا چاہتا تھا، غایت درجہ پریشان  
 ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنے سے خارج احساسات کے لئے یادداشت اور علم  
 مانگنا چاہئے۔ اگر مہیا ہو جائیں تو جو غشے واقعات صبح ہوگی وہ خود بخود مستنبط ہو جائیں گی  
 اور گراہ ہونا مشکل ہو گا۔ موجودہ احساسات کو گذشتہ احساسات کا جو علم ہوتا ہے وہ  
 ان کے مابین ایک حقیقی رشتہ دار تباہ ہے۔ یہی حال انکی مشابہت ان کے  
 تسلسل ان کے دوسروں کے اپنا بنانے کا ہے۔ یہ سب حقیقی رشتے ہیں جن کا  
 ہر لمحہ کے حکم لگانے والے فکر میں غرق ہوتا ہے۔ یہی وہ جگہ ہے جس مقام پر اقراقات  
 ہوتے تو ہو سکتے تھے۔ ہیوم اور ل دونوں کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ  
 اس مقام پر اقراقات ہو سکتا تھا، اور ارتباط نہیں ہو سکتا۔ مگر شعور ذات کے معاملے  
 میں روابط اور فروق دونوں مساوی ہیں جس طرح موجودہ خیال گذشتہ خیال کو  
 اپناتا ہے، وہ ایک حقیقی طریقہ ہے، اور یہ اس وقت تک اس کا مالک رہتا  
 ہے جب تک کہ کوئی اور مالک اس کو زیادہ حقیقی طور پر اپنا نہیں لیتا، جب تک وجودہ  
 خیال کو اس کے ترک کرنے کے لئے اس کے اپنا بنانے کی بہ نسبت زیادہ قوی  
 اسباب نہیں ملتے مگر حقیقتہً کوئی اور مالک کبھی اس کو میری ماضی کے لئے پیش نہیں کرتا  
 اور جو اسباب مجھے اس کے اپنا بنانے کے لئے ملتے ہیں یعنی حال کے ساتھ  
 تسلسل اور مشابہت وہ ان سے بڑھ جاتے ہیں جو مجھے اس سے انکار کرنے کے لئے  
 ملتے ہیں یعنی فاصلہ زمانی۔ اس طرح میرا موجودہ خیال میری تمام و کمال گذشتہ  
 ذوات کا مالک ہوتا ہے، اور حقیقی ہی نہیں، بلکہ جائز مالک بھی ہوتا ہے، اور ایسا  
 مالک ہوتا ہے جیسا کہ زیادہ سے زیادہ حقیقی مالک ہو سکتا ہے، اور یہ سب کسی  
 ناقابل بیان ربط کے بغیر ہے، اور اسی کے ساتھ کامل طور پر قابل تصدیق اور



منظری بھی ہے۔

اب ہم اس نظریے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو ماورائی نظریہ کہہ سکتے ہیں۔

## ماورائی نظریہ

ماورائی نظریہ کانٹ کی بدولت عالم وجود میں آیا ہے۔ خود کانٹ کے بیانات تو اس قدر طویل اور سببہم ہیں کہ انکو لفظ بلفظ یہاں نقل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے میں صرف

ان کا خلاصہ بیان کر دوں گا۔ کانٹ کا جو کچھ میں مفہوم سمجھا ہوں وہ اب سدا معروض سے کرتا ہے اور اس کے وہی معنی لیتا ہے جو ہم نے اپنے بیان میں صفحہ ۲۷۵ میں لے تھے یعنی یہ مربوط اشیا و اوصاف یا واقعات کا باقاعدہ نظام ہوتا ہے۔ معروض وہ ہوتا ہے جس کے علم سے کسی خاص ادراک کی کثرت کو تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے تو اس مربوط علم کے حامل کو موجودہ خیال یا چشمہ شعور کے کسی حصہ کی صورت سے مستعار لے لیا ہے (جس کو ہم نے نفسیات کیلئے اساسی واقعہ قرار دیا تھا) کانٹ اس کے اساسی واقعہ ہونے سے انکار کرتا ہے اور اس کو متعدد بین گروہ مساوی طور پر ہم عناصر میں تحلیل کرنے کے لئے اصرار کرتا ہے معروض کی کثرت حسیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو بنیاد پر ایک بے نظام شے ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی عمل پر مبنی ہے جو کشمیر کو وجدان فہم شل ادراک کی اعلیٰ قوتوں سے ملتا ہے یہ فہم کی ایک اہم از خودی ہے جو مختلف ناموں کے ماتحت مادہ کی کثرت میں وحدت پیدا کرتی ہے۔

”حقیقت یہ ہے کہ فہم اولیٰ کے مربوط کرنے اور ذہنی تصورات کی کثرت کو ادراک کی وحدت میں لانے کی قوت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے یہی انسانی علم کا سب سے اعلیٰ اصول ہے۔“

وہ مواد جو مربوط ہوتا ہے فہم کو ادنیٰ قوتوں سے ملنا چاہئے کیونکہ آخر الذکر وجدانی قوت نہیں بلکہ فطرتہً خالی ہوتا ہے اور اس مواد کو ادراک کی وحدت میں لانے سے کانٹ یہ مراد لیتا ہے کہ عمل منکر ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے اور جو تعینات بھی ہوں مگر اس کو اس طرح پہچانا جائے کہ یہ میں نے کیا تھا۔ اگرچہ یہ شعور کہیں اسکو خیال کرتا ہوں اس کا تحقق ہر لمحہ صراحتہً ہونا ضروری نہیں ہے مگر اس میں ہمیشہ تحقق ہونی

قابلیت ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا معروض ہو جو مفکر کے تصور کے ساتھ ترکیب نہ پاسکتا ہو تو یہ معلوم کیسے ہو سکتا ہے، اس میں اور دوسرے معروضات میں تعلق کیونکر ہو سکتا ہے اور تجربہ کا یہ جزو ہی کیونکر بن سکتا ہے؟

لہذا اس امر کا دعوت کہ میں خیال کرتا ہوں ہر قسم کے تجربے میں مضمر ہوتا ہے۔ ذات کے شعور کے بغیر کسی شے کا مرکب یا شعور (جو اس کے لئے مسلم ظن اور مادرائی شرط ہے) نہیں ہو سکتا پس نام اشیا جس حد تک قابل فہم ہوتی ہیں ذات کے خالص شعور کی ترکیب کی بنا پر ہوتی ہیں۔ پس ترکیب سے علیحدہ کم از کم بالقوہ تو کم کو کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ مگر یہ ذات جس کے شعور کو کانٹ اس طرح سے استخراج یا تجربے کی شرط ثابت کرتا ہے اسکے منطوق یا تاثر ہی وہ یہی دعوے کرتا ہے کہ اسکے اندر کوئی ایسا جانی صفت نہیں ہے۔ اگرچہ کانٹ نے اس کا نام بہت طویل رکھا ہے یعنی اصلی ماورائی اور اک کی ترکیبی وحدت، مگر اس کے نزدیک اس کے متعلق ہمارا شعور بہت مختصر ہوتا ہے۔ اس قسم کا مادرائی شعور ہم کو یہ نہیں بتاتا ہے کہ ہم کیسے نظارتے ہیں نہ یہ کہ ہم داخلی طور پر کیسے ہوتے ہیں بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہم کیسے ہوتے ہیں (فطری ہادی ذات کے علم کی بنیاد میں سادہ اور محض خالی تصور ناہوتا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو کوئی تصور ہوتا ہے بلکہ یہ صرف ایسا شعور ہوتا ہے جو ہر قسم کے تصورات کے ہمراہ ہوتا ہے اس میں "وہ یا یہ" (یہ) میں جو شے خیال کرتی ہے، اس میں محض مادرائی موضوع علم جو لا کے مساوی ہوتا ہے کے علاوہ اور کسی شے کا استحضار نہیں ہوتا، جس کو صرف وہ خیالات پہناتے ہیں جو اسکے محمولات ہوتے ہیں اور جس کا بطور خود ہم کوئی منتقل قائم نہیں کر سکتے اس طرح سے ہر قسم کے اور اک کا خالص اینو کانٹ کے نزدیک روح نہیں ہے بلکہ وہ موضوع ہے جو ہر قسم کے علم میں معدوم ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک روح کا بھی وجود ہے مگر ہمارے شعور کی یہ خالص اینوئی شکل اس کے متعلق کچھ نہیں بتاتی۔ اس سے نہ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو ہر قسم ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر مادی ہے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سادہ ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقل و پایدار ہے۔ کانٹ کے خالص ذات کے شعور کے بغیر ہونے کے متعلق یہ دعاوی اور اس بنا پر کسی قیاسی یا عقلی نفسیات کے علم وجود میں آنے کا نامکن ہونا ایسی باتیں ہیں جنہوں نے اس کو غربل کا نقب

دلوایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس ذات کے متعلق ہم قطعی طور پر کچھ جانتے ہیں وہ  
تجربہ لانا ہے نہ کہ ظاہر انا، یعنی وہ ذات جو دوسرے معروضوں کی طرح سے ایک  
معروض ہے اور جس کے اجزائے مقومہ کو ہم نے دیکھا ہے اور ان کو منظر ہی اشتیاق  
نسیلم کیا ہے جو زمان اور مکان دونوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ ہماری  
اغراض کے لئے ماورائی ایہو کا یہ کافی۔ ان ہے۔

یہ اغراض اس سے بجا ورنہ نہیں ہوتیں کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ آیا  
کانٹ کے نقل میں کوئی ایسی شے ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے ایسے  
یا در کھنے یا اپنا بنانے والے فکر کے نقل سے دست کش ہو جائیں جس کی مسلسل  
تجدید ہوتی رہتی ہے۔ بہت سے عبارات سے کانٹ کے معنی مبہم ہیں مگر ہمارے لئے  
یہ ضروری نہیں ہے کہ اسکی عبارتوں کی چھان بین کر کے معلوم کریں کہ تا کیجی طور پر  
ان کے کیا معنی ہیں اگر ہم دو باتیں پیروں کو واضح طور پر متعین کر سکیں جو ممکن ہے  
ہمارے تصورات کو واضح کرنے میں مفید ہوں تو کافی ہے۔

بحیثیت مجموعی کانٹ کے نظریے کی ایسی تفسیر جسکی حمایت کی باسکے  
مندرجہ ذیل شکل اختیار کرے گی۔ ہماری طرح سے وہ ذہن کے خارج ایک  
حقیقت میں اعتقاد رکھتا ہے جس کے متعلق وہ لکھتا ہے لیکن نقاد جو اس حقیقت  
کی حمایت کرتا ہے وہ عقیدے کی بنا پر کرم ہے کیونکہ یہ ایسی منظر ہی شے نہیں  
جسکی تصدیق کیا سکے۔ نہ یہ کثرت ہے وہ کثرت جو عقلی افعال میں پائی جاتی ہے،  
وہ قطعاً ذہنی کثرت ہوتی ہے ادراک کے انہو اور خارجی حقیقت کے مابین  
ہے کہ اس کے باوجود ذہن کے اندر ہے۔ جاننے کے فعل میں ایک کثرت ہوتی  
ہے جس کو مروط کرنا ہے اور کانٹ اس کثرت کو ذہن کے اندر داخل کر دیتا ہے۔  
حقیقت محض ایک طریق یا نامعلوم نام نہاد میں بن جاتی ہے متعدد یا کثیر منظر ذہن  
کے اندر ہے ہم اس کے برعکس کثرت کو حقیقت کے ساتھ خارج میں رکھتے ہیں۔  
اور ذہن کو سادہ چھوڑ دیتے ہیں۔ ہم دونوں ایک ہی عنصر سے بحث کرتے ہیں یعنی  
فکر و معروض سے صرف یہ سوال ہے کہ کس کے اندر کثرت کو جگہ دیا جائے گی۔ اس کو  
جہاں کہیں بھی جگہ دیا جائے جب اس کا خیال ہو گا اس کے اندر ترکیب ضرور ہوگی۔

وہ خاص طریقہ اس کو حکم دینے کا بہتر ہو گا جو واقعات کو فطری طور پر بیان کرنے کے علاوہ ترکیب کے راز کو سمجھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ آسان کر دے۔

مگر کانٹ نے واقعات کو صنفیاتی طریقہ پر بیان کیا ہے یہ تصور کہ ہمارا فکر اس قسم کی پیچیدہ و غلیظ شین کی دکان ہے ان دلائل حلی بنا پر جو ہم نے اس کی سادگی کی حمایت میں صفت پر بیان کی تھیں بالکل ہل ہڑتا ہے جہاں اس کی سادگی کی ذکر کی گئی ہیں وہاں اس کو بھی بیان کر دیا گیا ہمارا منکر انبزا سے دیکھ نہیں ہوتا اگرچہ اس کے موضوعات کسی طرح سے بھی مرکب ہوں۔ اس کے اندر کسی قسم کی بے ترتیب کثرت نہیں ہوتی جس کے ترتیب دینے کی ضرورت ہو۔ اس قسم کے شریف عقل کے اندر کانٹ جس قسم کی گڑبڑ فرض کرنا چاہتا ہے وہ بہت بری معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم کو فکر کی حقیقت ثنویت فرض کرنی ہی ہو تو کثرت کو حقیقت کے اندر فرض کرنا چاہئے نہ کہ فکر کے ساتھ۔ اجزاء اور ان کے علائق یقیناً عالم سے کم اور معلوم سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن اگر تمام صنفیات صحیح بھی ہو تو بھی عمل ترکیب داخل ذہن میں قرار دینے سے اس کی کسی طرح سے توجیہ نہ ہو جائے گی۔ اس قسم کے ذرائع سے کوئی راز نہ رہتا کسی حد تک بھی عیاں نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ انیو تخلیقی مثل کے ذریعہ فہم کو ان مقولات کے استعمال کرنے پر کس طرح سے مجبور کر سکتا ہے جو شناخت استلاف فہم کو حسی حقائق سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح سے ایک نمونہ ہے جس طرح سے کہ یہ کہ فکر غار بنی واقعات کو کس طرح سے ترکیب دے سکتا ہے مگر دشواری ہمیشہ وہی رہتی ہے کہ متعدد کو ایک جانتا ہے یا جب کوئی شخص اول الذکر کو مادرائی انیو اور آخر الذکر کو کثرت وجدانی کہتا ہے تو کیا اس کو واقعی یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ ان خوف کرد اشیا سمجھنے کی نسبت اس امر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھتا ہے کہ عالم کس طرح سے اپنے معروض کو ترتیب دیتا ہے۔ جاننے کے لئے ایک ذریعہ کا ہونا لازمی ہے۔ اب اس واسطے کو فکر کہو یا فحسی حالت کہو یا روح کہو عقل یا شعور کہو یا ذہن کہو یا احساس جو چاہے بھی کہو اس کا جاننا ضروری ہے۔ از روئے قواعد جاننے کا بہترین فاعل وہ ہو سکتا ہے جس کے دوسرے خواص سے جاننا مستنبط ہو سکے ماور

اگر کوئی ایسا موضوع نہ تو بہترین وہ ہوگا جس میں سب سے کم ابہام ہو سکے اور نام میں اتنا سب سے کم ہوگا۔ کانٹ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ ماورائی ایغویں کوئی خاصہ نہیں ہے اور اس سے کچھ مستنبط نہیں ہو سکتا۔ اس کے نام میں ادعا ہے کہ اس پر ہم کو معلوم ہوگا اس کے اوپر ہی روح کے معنی میں ابہام ہوتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اپنی اصطلاح آتی خیال میں سے بہت سی چیزوں کا وقت و احادیث میں علم ہوتا ہے، کو چھوڑ کر اس لفظ کو استعمال کریں۔

ماورائی ایغویں اور جس ابہام کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیا کانٹ اس سے فاعل مراد لیتا ہے اور تجربے سے اس کو ایک عمل کے بنانے میں مدد ملتی ہے یا تجربہ ایسا واقعہ ہے جو غیر متعین طریق پر پیدا ہوتا ہے اور ایغواس کے اندر محض ایک داخلی عنصر ہوتا ہے۔ اگر اس سے عمل مراد ہوگی تو ایغوا اور کثرت دونوں اس نتیجہ نام کے ہونے سے پہلے موجود ہونے چاہیں جس کی بدولت ایک کو دوسرے کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر محض ایک

ہو تو اس طرح پہلے سے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور خاصہ صرف اس حد تک ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ متحد ہوتے ہیں۔ اب ہر جگہ کانٹ کا لہجہ اور الفاظ ایسے شخص کے سے ہیں جو اعمال کا ذکر کرتا ہو اور ان عاملوں کا جن سے کہ یہ اعمال ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنے کے بھی وجہ ہیں کہ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں اس قسم کی کوئی بات نہ ہو اس لیے شبکہ یقینی کی حالت میں ہمارے لیے صرف یہی ممکن ہے کہ اس کے ماورائی ایغو پر اس نظر سے غور کریں کہ یہ عامل ہے۔

اگر ایسا ہے تو ماورائیت محض جو ہریت ہے جس نے تبدیل لباس کر رکھا ہے اور ایغوروح کی ایک سستی اور بے مذاقت ہے جو اسباب ہم نے روح پر من کر رکھا ہے تزیج دینے کے لئے بیان کئے تھے وہ دو گونہ شد و د کے ساتھ روح کی اس سبکدوشی سستی ہوئی حالت پر مبنی ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح سے کسی شے کی توجیہ نہیں ہوتی تھی۔ وہ ترکیبات جو اس سے مشوب کی جاتی ہیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اسکے ساتھ

اسکی فطرت کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ مگر کم از کم وہ دیکھنے میں تو بھاری بھر کم تھی۔ اس کو عامل کہا جاتا ہے اس کے اندر انتخابی قابلیت فرض کی گئی تھی۔ وہ ذمہ دار تھی اور اپنی جگہ پر مستقل تھی۔ ایغو کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ بڑی سے بڑی مہل شے ہے جو فلسفہ سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ ہمیں شک ہے کہ بعضی ساخت میں سے

ایک سانحہ ہوگا اگر اچھا کانٹ باوجود اپنے تئیں وعرق ریزی کے اس تعقل کو اپنے فکر کا اہم نتیجہ خیال کرتا ہو۔

مگر ہم یہ کچھ چکے کہ کانٹ اس کو اہم خیال کرتا تھا۔ یہ بات فحشٹی اور ہنگلی قبعین کے حصہ میں تھی کہ اس کو فلسفہ کا اصول اول قرار دیں اس کے نام کو جلی حروف میں لکھیں اس کو عزت و احترام کے ساتھ ادا کریں مختصر یہ کہ جب کبھی یہ تصور اچھے ذہن میں آجائے تو یہ خیال کریں کہ گویا طیارے میں اڑے چلے جا رہے ہیں تاہم یہ بات بھی ممکن ہے تاریخ کے متعلق یہ عالم ناقص ہو اور ممکن ہے میں نے ان مصنفوں کا مطلب صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کانٹ اور کانٹ کے بعد کے تمام فلسفہ کا مقصد سادگی ہے۔ کانٹ کے اندر فکر و بیان کی سیدھی گی ایک فطری کمزوری تھی جو کونبرگ میں رہنے سے اور بھی بڑھ گئی تھی سبکٹل پر تو اس کا سخت سنجار طاری تھا فلسفے کے ان آبانے جو ترش انگور کھائے ہیں اس سے ہمارے دانت بری طرح سے کھٹے ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے انگلستان اور امریکہ میں بھی ہنگلی فلسفہ پر لوگ مصروف فکر ہیں جو واقعات کو نسبتاً سادگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور جب سبکٹل اور روزنکر انزیا ایڈرمان کی تحریرات میں نفسیات کی تعلیم کو متعین طور پر نہیں پاتا اور مجھے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ انگو کے متعلق کیا کہتے ہیں تو کیرڈ اور گرگین کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

علمی طور پر ان مصنفوں اور کانٹ میں سب سے بڑا یہ فرق ہے کہ یہ دیکھنے والے نفسیاتی حقیقت سے جس کی نسبت وہ یہ خیال کرتا ہے کہ میں جانتا ہوں کمال قدرے کر لیتے ہیں بلکہ ان دونوں اطلاحوں کو نفسیات کے صحیح موضوع یعنی ذہنی تجربے اور مشاہدے میں صدمہ کر دیتے ہیں حقیقت مربوط کثرت کے اور نفسیاتی انگو کے جاننا ربط دینے کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اور کوئی محدود اور قابل تنقید نتیجہ سدا نہیں ہوتا بلکہ مطلق تجربہ عالم وجود میں آتا ہے جس کے موضوع و مضمون ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہمارا محدود خیال و حقیقت اور بالقوہ یہ ابدی (ملکہ ماورائے زمان) مطلق انگو ہے اور یہ صرف عارضی و مکانی طور پر محدود و محدود ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ ہمارے حتمہ کے بعد کے حصے جو اگر پہلے حصوں کے مالک ہو جاتے ہیں وہ پہلے ہی ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح کہ جو ہریت میں

روح ہمیشہ یکساں رہتی ہے تجربہ کی یہ خود عرفانی خصوصیت جس کا مطلق کے طور پر تعقل کیا جاتا ہے، حقیقت نفسیات کو ایک ملحدہ علم کی حیثیت سے خاک کر دیتی ہے۔  
نفسیات ایک طبعی علم ہے یعنی منکر کے فزنی اور عید و وحشموں کا بیان جو زمانہ میں ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے اگرچہ واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی کہ آخری مابعد الطبیعیاتی انجام بھی ہوگا کہ منکر کے ان تمام مشیموں کا ایک عام متفکر کو خیال ہونا چاہیے۔ مگر اس مابعد الطبیعیاتی تصور سے نفسیات کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہم سب میں ایک متفکر مدبر دف منکر ہوتا ہے لیکن میرے اندر وہ جو کچھ خیال کرتا اور اپنے اندر جو خیال کرتا ہے وہ شخص اس تصور سے تو مستنبط نہیں ہو سکتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تصور ذہن پر بھی مغلوں کن اثر رکھتا ہے محمد و خیالات کا وجود قطعی طور پر محو کر دیا جاتا ہے۔ پر دغیر سرگزین کہتے ہیں کہ فکر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

”اس کو انفرادی زندگیوں کے واقعات میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ہر ایک دن باقی رہتی ہیں۔۔۔۔۔ کسی علم یا کسی ایسے ذہنی فعل کو جو علم کے اندر ہوتا ہے منظر شعور نہیں کہہ سکتے۔۔۔۔۔ کیونکہ ایک منظر شعور محسوس واقعہ ہوتا ہے جو مقدمات و نتائج کی حیثیت سے دوسرے ذہنی واقعات سے تعلق رکھتا ہے لیکن وہ شعور جس پر علم مشتمل ہوتا ہے اس طرح سے مربوط واقعہ نہیں ہوتا اور نہ اس قسم کے واقعات پر مشتمل ہوتا ہے“

نیز یہ کہ  
”اگر ہم کسی معروض ادراک کے اجزائے مقومہ کا امتحان کریں تو ہم کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ صرف شعور کے لئے ہو سکتے ہیں اور یہ کہ وہ شعور جس کے لئے یہ موجود ہوتے ہیں محض مظاہر یا حالتوں کا ایک سلسلہ نہیں ہو سکتا۔۔۔۔۔ پس یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شعور کا ایک فعل ہوتا ہے جو نہایت ہی ابتدائی تجربہ میں واقع ہوتا ہے (یعنی فعل ترکیب) جو شعور کی کسی ایسی تعریف کے منافی ہے جس میں اس کی اس طرح پر تعریف کی جاتی ہے کہ یہ کسی قسم کے مظاہر کا تسلسل ہونا ہے“

اگر ہم ان خیالات پر عمل کرنے لگیں تو ہم کو اپنے تصورِ فکر جس کی زماں تا  
ہر وقت تجدید ہوتی رہتی ہے مگر جس کو ہمیشہ اس کا وقوف رہتا ہے) کو چھوڑنا ٹھیک  
اور اس کے بجائے ایسی شے کی حمایت کرنی ہوگی جس کی تمام اہم امور میں نقل تو فکرت  
ہے ہوتی ہے مگر اس سے وہ اس بارے میں مختلف ہے کایہ زمانے سے خارج  
ہے نفسیات کو اس تبادلیں کیا حاصل ہوتا ہے اس کا اندازہ دکانا مشکل ہے علاوہ برا  
اس بے زمان اینو کی روح سے جو مشابہت ہے، وہ اور مشابہتوں سے مکمل ہو جاتی ہے۔  
کائنات کے بعد کے تصور یہ کی واحدیت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ قدیم وضع کی  
روحانی ثنویت میں گم ہو جاتی ہے۔ وہ ہمیشہ کچھ اس قسم کی گفتگو کرتے ہیں کہ گویا روح  
کی طرح سے ان کا متفکر کل عامل ہو اور جو اس کے متفرق مواد پر سرگرم عمل ہو۔  
ممکن ہے اس کا باعث یہ اتفاقی واقعہ ہو کہ اس گروہ کی انگریزی تصانیف میں  
تعمیر ترقی کے بجائے لغظی زیادہ ہو اور بڑھنے والا ایسے بیان کو قطعی سمجھ لے  
جس کی غرض تخیل مہمل ہو یا ایک جزو علم کی تحلیل کو اس کی تخلیق کا افسانہ سمجھ لے۔  
مگر میرے خیال میں اس کی بنیاد اس قدر سطحی نہیں ہے۔ پروفیسر گرین متواتر ذات  
کی فعلیت کو علم کے وقوع میں آنے کی شرط کہتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ترکیب  
دینے والے شعور ذات کا عمل مسطیات جس پر ہوتا ہے اور صرف اس عمل سے  
ذریعہ سے واقعات دوسرے واقعات سے مل کر ایک جہدِ واحد بن سکتے ہیں۔  
”ہر شے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے اپنے احضار کیلئے شعور کے ایک  
ایسے اصول کا طالب ہوتی ہے جو خود حالاتِ زمان کے تابع ہو اور یہ عمل تدبیر بھی  
مظاہر ہو نا چاہئے اس طرح سے کہ بلا اختلاط کے ان سے ایک واقعہ کا ہم ہو۔  
اس امر کا اعادہ غیر ضروری ہے کہ ہمارے علم اشیاء کے ربط کی اس طرح سے  
کسی حد تک بھی توجیہ نہیں ہوتی کہ اس کو ایسے عامل کا فہم بنا دیا جائے جس کی  
اصل عینیت ذات ہو اور جو زمان سے ماوراء ہو۔ منظر ہی منکر کا واسطہ جو زمان  
میں آتا اور جاتا ہو بالکل انسانی کے ساتھ سمجھ میں آتا ہے اور جب یہ بھی کہا جاتا ہے  
کہ جو عامل ترکیب دیتا ہے وہ ہی خود کو ہمیز کرنے والا موضوع ہوتا ہے جو اپنی فعلیت  
کی دوسری صورت میں معروض کثیر کا احضار کرتا ہے تو یہ سچیدگیاں اگر داب بن جاتی ہیں۔



اور ہم اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ گو کہیں عمدہ جھلکیاں نظر پڑتی ہیں مگر پھر بھی یہ مذہب اکثر و بیشتر فکر کے ان عاداتی اور ضمیاتی مذہب میں مبتلا رہتا ہے جہاں مظاہر کی توجیہ تماشوں کے ذریعہ سے کیجاتی ہے جن کو ایسی ذاتیں کرتی ہیں جو صرف خود مظاہر کی نوعیتوں کو دہرا دیتی ہیں۔ ذات کے لئے یہی ضروری نہیں ہے اپنے معروض کو جاننے (یہ تو ایسا کمزور و مردہ رشتہ ہے جس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں) جاننے کی تصویر تو ایسی مشہور فرج کی صورت میں آتارنی چاہئے جس میں معروض کی وضاحت کسی نہ کسی طرح سے مغلوب ہو جائے۔

”ذات کا وجود ذات کی حیثیت سے صرف اس وقت ہوتا ہے جب یہ اپنا مقابلہ کرتی ہے۔ یعنی موضوع کی حیثیت سے خود کو اپنا معروض بناتی ہے۔ اور مقابلہ سے فوراً انکار کر دیتی ہے اور ماوراد ہو جاتی ہے عقل کائنات عظیم کی کثرت سے صرف اس وجہ سے نبرد آزا ہو سکتی ہے کہ یہ اس قسم کی مقرون وحدت ہوتی ہے جس کے اندر ایک تضاد مضمر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو اسے اسرار سے واقف ہونے کی توقع ہو سکتی ہے جس طرح اس کے قطرے میں بجلی ہوتی ہے اسی طرح سے شعور ذات کی سادہ اور شفاف وحدت میں ایک توازن باقی رہتا ہے یعنی تضاد کی وہ اہم رقابت جو دنیا کو پارہ پارہ کرتی معلوم ہوتی ہے عقل دنیا کو سمجھنے کے قابل ہے یا بالفاظ دیگر اس رکاوٹ کو توڑنے کے قابل ہے جو یہ اپنے میں اور اشیاء میں پاتی ہے کیونکہ خود اس کا وجود اشیاء کے تمام تضاد و تفریق کا موجب ہے“

علم کو اس طرح حرکیاتی طور پر ظاہر کرنے میں صرف یہ وصف ہے کہ یہ مانوس نہیں ہے اس کی طرف سے اپنے نفسیاتی بیان کی طرف متوجہ ہونا ایسا ہے جیسا آتش بازی سوانگ اور تماشوں سے تاریک رات کی بے مزگی کی طرف لوٹنا جہاں

بارش خالی ٹرک پر

بیکار دن کی بوجھاتی ہے

ہاں ہمہ ہم کو اس اعتراف کے ساتھ لیتا ضروری ہے کہ اگر ہمارے منکر کا وجود ہے۔ جو زمانہ کے اندر ایک وقوفی و منظر ہی واقعہ ہوتا ہے تو واقعات اس کے طالب ہیں کہ یہی اور یہی متفکر ہو۔ ماورائی لغویت نے نفسیات کی جو خدمت کی ہے وہ

اس کی وہ احتجاجات ہیں جو اس نے ہیوم کے اس نظریے کے خلاف کی ہیں جس نے ذہن ایک گھٹا قرار دیا ہے۔ مگر یہ خدمت اچھی طرح سے انجام نہیں دی گئی۔ کیونکہ خود انہوں نے گھٹے کے قائل ہیں اور اپنے فلسفے کے اندر وہ اس کو محض اپنی خاص ماورائی رسی سے جو محض اس لئے ایجاد کی گئی ہے باندھ دیتے ہیں۔ علاوہ برائیاں وہ کچھ اس طرح کے گفتگو کرتے ہیں کہ تو کیا اس معجز ثابث کائنات سے باندھنے یا مربوط کرنے کا کام ختم ہو گیا ہو۔ اس سے کہیں زیادہ اہم فريضہ کے متعلق نہیں کسی ایسی شے کے پسند کرنے کے متعلق جس کو یہ باندھتی ہے اور اپنائتی ہے وہ ہم کو ایک نظر بھی نہیں بتاتے پس ماورائی گروہ کے متعلق میری جو رائے ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایسا گروہ ہے جس سے کم از کم نفیات کو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور جس کے بیانات کم از کم انہو کے متعلق ایسے ہیں جن کی وجہ سے ہم کو کسی طرح سے اپنے چشمہ فک کے بیان کی نظر ثانی کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں مخالفت بیانات کی بحث تقریباً کر چکا ہوں۔ ذات کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر جن بیضنیں نے اس پر طبع آزمائی کی ہے ان کو یا تو انتہا پسند کہہ سکتے ہیں یا ان میں مذاہب میں سے کسی ایک کا ناساۓ کہہ سکتے ہیں جن کے متعلق ہم نے جو ہریت اختلافیت یا ماد رائیت کے سلسلے میں بحث کی ہے۔ خود ہماری رائے غلط ہے اگرچہ اسکے اندر تینوں مذہبوں کے اہم عناصر موجود ہیں اختلافیت اور اسکے حریفوں میں کبھی جھگڑا نہ ہوتا اگر یہ ہر شخص و کس کی نہ منتشر ہونے والی وحدت کو تسلیم کر لیتی۔ اور آخر الذکر تسلیم کرنے پر تیار ہوتے کہ فنا ہونیوالی بیضیات شعور یا درکہہ سکتی اور جان سکتی ہیں۔

اس کا خلاصہ ہم اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ شخصیت دو عنصروں کے ہم وجود کو ظاہر کرتی ہے ایک معروضی شخص جس کو ایک آئی موضوعی خیال جانتا ہے۔ اور اس کو زمانہ کے اندر مسلسل جاری رہنے والا تسلیم کرتا ہے آئندہ ہم فقط زمانہ، نا تجربی شخصیت اور حکم دگانے والی فکر کے بجائے شمال کریں گے۔

لنا کے اندر بعض تغیرات ہوئے ہیں جو ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔ اول تو اگرچہ اس کے تمام تغیرات تدریجی ہوتے ہیں مگر رفتہ رفتہ یہ بہت

ہو جاتے ہیں۔ لہذا کامرکزی حصہ محسوس کرنا والا جسم اور سر کے تطابقات ہوتے ہیں جسم کے احساس میں عام جذبی نوا اور رجحانات بھی داخل ہیں کیونکہ دراصل یہ محض ایسی عادات ہیں جن کے مطابق عضوی افعال اور حیثیات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدائی عمر سے لے کر بڑھاپے تک۔ احساسات کا یہ مجموعہ جو نہایت ہی غیر متغیر ہوتا ہے نہایت ہی سست قسم کے تغیرات کا شکار ہوتا ہے۔ ہماری جسمانی و ذہنی قوتیں کم از کم سرعت کے ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ہمارے مقبوضات کا عارضی ہونا ایک مشہور واقعہ ہے۔

اس طویل جلوس کا مشاہدہ کر کے، انا جس قسم کی عینیت دریافت کرتا ہے وہ صرف انصافی ہو سکتی ہے۔ ایک نہایت ہی سست تبدل کی جس میں کوئی مشترک جزو باقی رہ جاتا ہے۔ یعنی ایسے سست تغیر کی جس میں ہمیشہ کوئی مشترک جزو باقی رہتا ہے۔ ان سب میں سب سے عام اور سب سے غیر متغیر عنصر یہ ہوتا ہے کہ انکی یادداشتیں ایک ہی ہوتی ہیں۔ ایک شخص کی موجودہ حالت اور اس کی جوانی میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، لیکن جوانی اور موجودہ حالت دونوں ایک ہی بچپن کی طرف لوٹتے اور اس کو اپنے سے منسوب کرتے ہیں۔

پس انا کو اپنے لہذا کے اندر جو عینیت ملتی ہے وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے کہ اس کے اندر کوئی خاص استواری نہیں ہوتی۔ یہ ایسی عینیت ہوتی ہے جیسی کہ ایک خارجی مشاہدہ واقعات کے ایک ہی مجموعے کے اندر محسوس کر سکتا ہے۔ ہم اکثر ایک شخص کی نسبت کہتے ہیں کہ اس میں تو اس قدر تغیر واقع ہو گیا ہے کہ اس کا پہچانا مشکل ہے۔ لہذا کے یہ تغیرات جن کو انا پہچانتا اور تسلیم کرتا ہے اور خارجی طور پر جسے مشاہدہ کرنا بھی تسلیم کرتے ہیں شدید و خفیف دونوں ہو سکتے ہیں۔ ان کی طرف یہاں کسی قدر توجہ کی ضرورت ہے۔

ذات کے | بذات کے تغیرات کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔  
(۱) حافظہ کے تغیرات

(۲) موجودہ جسمی و روحی ذوات کے تغیرات۔

(۱) حافظہ کے تغیرات یا تو یادداشتوں کے محو ہو جانے پر مشتمل ہوتے ہیں یا غلط یا دو ہشتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بہر حال ان میں تغیر واقع ہو جاتا ہے کیا کسی

شخص کو ایسی خطا کی یاد دہش میں سزا دی جاسکتی ہے جو اس نے کہیں میں کی ہو، اور اس کو اب یاد نہ ہو۔ کیا اس کو ایسے جرایم کی سزا دی جاسکتی ہے جو اس سے کی مددوشی خواب خرامی یا کسی ایسی حالت میں سرزد ہوئے ہوں جو اس نے خود ارادۃ پیدا نہیں کی اور جس کے متعلق کوئی یادداشت باقی نہیں ہے عقل سلیم کے مطابق قانون کہتا ہے دراصل اس کی اب وہ شخصیت ہی نہیں رہی ہے جو پہلے تھی۔ حافظہ کے اندر نقائص انتہائی پیری کی حالت میں مہمو لا پیدا ہو جاتے ہیں اور اس کا لانا ان واقعات کے تناسب سے سکڑ جاتا ہے جو حافظہ سے محو ہو جاتے ہیں۔

خواب میں ہم اپنے بیداری کے تجربات بھول جاتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے تجربات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ تو یا انہوں۔ اور اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ عموماً مسمریزم کی حالت میں جو کچھ ہوتا وہ بیداری کی حالت میں بالکل یاد نہیں رہتا۔ اگرچہ جب اسی شخص کو پھر مسمریزم سے متاثر کیا جاتا ہے تو ممکن ہے اس کو گزشتہ بخود ہی کے واقعات واضح طور پر یاد آجائیں، اور اس حالت میں ممکن ہے کہ بیداری کی حالت کے واقعات کو وہ بالکل بھول جائے۔ اس طرح پرتندرست ذہنی حالت لانا کے مبادلہ کے قریب ہوتی ہے۔

ہم میں سے اکثر کے لئے غلط اور جھوٹی یادداشتیں بھی اکثر وقوع میں آتی رہتی ہیں۔ جب کبھی یہ واقع ہوتی ہیں تو یہ لانا کے شعور کو سبک کر دیتی ہیں۔ اکثر اشخاص ایسے امور کے متعلق جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں شک میں ہوتے ہیں ممکن ہے انکو دیکھا ہو، ممکن ہے کیا ہو یا ممکن ہے انکو خواب میں نظر آیا ہو۔ یا محض مثل ہو گیا ہو کہ انہوں نے ایسا کیا ہے۔ اکثر خواب کے واقعات نہایت پریشان کن طریق پر حقیقی زندگی کے واقعات میں بھی مل جاتے ہیں۔ اکثر غلط یادداشت کا باعث ہمارے وہ بیانات ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق اوروں سے کرتے ہیں اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ آسان اور دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم وہ بیان کرتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو کہنا یا کرنا چاہئے تھا اور انکو چھوڑ جاتے ہیں جو کچھ کہ ہم نے واقعاً کہا یا کیا تھا۔ اور ممکن ہے پہلی بار بیان کرتے وقت ہمیں اس فرق کا احساس بھی ہو۔ مگر بہت جلد ان حقیقت کو اسکی جگہ سے

نکال کر باہر کر دیتا ہے اور اس کی جگہ تنہا حکماں ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں شہادت کے غلط ہونے کا یہ بہت بڑا سبب ہوتا ہے جہاں فیثیت میں اور کسی طرح سے غلط نہیں ہوتا یا غصباً جہاں نہیں کوئی حیرت انگیز واقعہ بیان کرتا مقصود ہوتا ہے تو کہانی اس جانب خود بخود ماں ہو جاتی ہے اور حافظہ انسان کا ساتھ دیتا ہے۔ ذاکر کا ہینڈریس کا بے سند رجحان ذیل مثال کا اقتباس کرتے ہیں۔

بمصنفہ کو ایک نہایت رہنما دوست سے میرے اٹنے کا واقعہ سننے کا موقع ملا ہے۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے انہوں نے نہایت وثوق کے ساتھ مجھے اس امر کا یقین دلایا کہ میر جب اس کے اس پاس ایک گز تک کوئی آدمی نہ تھا۔ خود بخود پھٹ گئی بمصنفہ کے یہ آخری واقعہ سمجھ میں نہ آیا اس پر ان خاتون نے اگرچہ انہیں اپنے بیان کی صحت پر کمال وثوق تھا اپنی اس یادداشت پر نظر ڈالنے کا وعدہ کیا جو انہوں نے اس واقعہ کے متعلق کس سال پہنچا لی تھی۔ اس یادداشت کے اندر یہ الفاظ واضح طور پر موجود تھے کہ میر پھٹ گئی اور چھ آدمیوں کے ہاتھ اس پر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی یادداشت اور تمام اس کے متعلق بالکل صحیح تھی۔ صرف اس باب میں ان سے کمال غلطی ہوئی تھی۔

اس قسم کی کہانی کو عقل تفصیلات کے کمال صحت کیا تھ سنا تقریباً ناممکن ہے۔ اگرچہ میں شک نہیں کہ غیر ضروری تفصیلات ہی میں سب سے کم تغیر واقع ہوتا ہے۔ ڈکس اور نیلینرک کے متعلق یہ مشہور ہے کہ وہ اکثر اپنے افسانوں میں اپنے تجربات کا طعنا کر دیا کرتے تھے۔ ہر شخص کو ہماری اس فانی خاک کا کوئی نہ کوئی ایسا نمونہ معلوم ہو گا جو اپنی شخصیت کے اور اپنی آواز کے خیال میں استدر مست ہو گا کہ جب اسکی سوانح عمری کا سوال ہو گا تو صداقت کا خیال بھی نہ کر سکتا ہو گا۔ پسندیدہ بے ضرر جگہ ارجے دی کیا تجھے اس فرق کا کبھی احساس نہو گا جو حیرتی حقیقی اور خیالی ذات کے اندر ہے۔

جب ہم تغیرات حافظے آگے بڑھتے ہیں اور موجودہ ذات کے غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اور زیادہ اہم اختلالات سے سابقہ پر تکبے یہ تغیرات بیانی نقطہ سے نین اہم اقسام میں تقسیم ہوتے ہیں لیکن بعض



قدیم احساس وجود نظام عصبی پرش ہوگا اور جدید احساس وجود جو اپنی واقعیت و جدت کے ساتھ سرگرم عمل ہوگا، ان کے مابین ناقابل بیان اختلاف واقع ہو کر یکساں دماغی بیماری کے آغاز میں ایسی حالت ہوتی ہے جو اس کے بہت کچھ مشاہدہ ہے۔

نئی حسوں کے جم غفیر اور ایسے تصورات و تسویقات سے جن کا مرضی کو اس سے پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا سے سابقہ پڑتا ہے مثلاً خوف ارتکاب جرم و شمنوں کے تعاقب وغیرہ کے استحضارات ہوتے ہیں۔ ابتداء یہ قدیم و معمولی لٹائے کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتے ہیں اور مرضی اس نئی ذات کی عجیب و غریب حیرت انگیز و قابل نفرت "توا" سے تعبیر کرتا ہے۔ اکثر جب ان کا احساس کے سابقہ حلقوں پر حملہ ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا پرانی ذات پر کوئی تاریک اور مجبور کرنے والی قوت استولی ہو رہی ہے اور اس کے واقعات مرضی پر نہایت بیہودہ تشاللات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس دوئی اس نئی ذات کی پرانی ذات کے ساتھ کشاکش کے ہمراہ ایک المناک ذہنی کشاکش ہوتی ہے جس کے ساتھ جوش اور شدید نسیم کے جذبی ہیجان ہوتے ہیں عمام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ذہنی بیماری کی ابتدائی حالت میں کوئی نہ کوئی جذبی تغیر ہوتا ہے خصوصاً رنج، اذیت، قسم کا تو اس کا باعث یہی ہوتا ہے اب اگر وہ دماغی شکایت جو اس غیر معمولی سلسلہ تصورات کا فوری باعث ہے رُفیع نہ ہو تو یہ سلسلہ جاگزیں ہو جاتے ہیں ممکن ہے یہ رفتہ رفتہ ان سلسلہ تصورات کے ساتھ بھی استلافات قائم کر لے جو قدیم ذات کی خصوصیت تھے یا دماغی مرض کی ترقی سے قدیم ذات کے بعض حصے ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائیں جس سے تھوڑا تھوڑا کر کے دونوں لٹاؤں کی مخالفت کم ہو جائے اور جذبی طوفان کم ہو جائیں لیکن اس وقت تک خود قدیم ذات کی تردید ہو جاتی ہے اور اس کو وہ استلاف اپنے اندر غیر معمولی عناصر احساس و ارادہ داخل کر لینے کی بنا پر ایک دوسری ذات میں بدل دیتے ہیں ممکن ہے مرضی خاموش ہو جائے اور اس کا فکری منطق اعتبار سے صحیح ہو، لیکن اس میں مریضانہ اور غلط تصورات ہمیشہ موجود ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ بے قابو مقدمات کے طور پر ان کے استلاف

بھی ہوتے ہیں اور اب وہ شخص پیدا نہیں رہتا بلکہ نیا شخص نہ جاتا ہے اور اس کی قدیم ذات بدل جاتی ہے۔

لیکن مریض شاذ و نادر ہی اپنی حالت کو اس طرح سے بیان کرتا ہے اور جب تک نئی جسمانی حسین غالب نہیں آجاتی یا پرانی حسین بالکل منسوب نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس کو سکون نہیں ہو سکتا محض نظر یا سماعت یا تسویق کے اختلالات کی بہت جلد عادت ہو جاتی ہے اور ان سے لڑائی وحدت میں خلل محسوس نہیں ہوتا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیثیت کے وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان تناقضات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے لڑائی کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض اہل نفس سے کچھ تواریخ میں بہت شہور میں اپنے اندر شیطاں رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے اور جواب پاتے ہیں بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کیلئے پیدا کرتا ہے بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ میرے وجود و مختلف پلنگوں پر بیٹھے ہوئے ہیں بعض مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گریبان کے جسم کے بعض اجزاء انت و دماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں بعض اپنے جسم کو مکڑی کی شیشے یا لکڑی کا سمجھنے لگتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے بالکل ایک علیحدہ شے سمجھتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں کے اندر تعلق نہیں رہتا۔ اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کو حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے اس طرح ممکن ہے کہ داہنا ہاتھ بائیں کے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانچی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے ادھام کے متعلق صراحتاً مثالیں ملیں گی۔ ہوسیوٹین ڈاکٹر کریمٹر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال دیکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر چاچا کہ انسان کچھ حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو جاسکتی ہے۔

”پہلے یاد دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا شاہدہ و تحلیل مغتہوں کے لئے ناگہن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی۔“



اول جو میری تک میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ۔ ۔ ۔ ۔  
ایک بات مجھے اچھی طرح سے یاد ہے اور وہ یہ کہ میں تنہا تھا مجھے بھری تکالیف  
کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نمایاں طور پر شدید ہوتی ہوئی  
معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعتاً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ دفعتاً  
مجھ سے دور ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہ محسوس ہو رہا تھا۔ ایسا معلوم  
ہوتا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے اوپر حیرت  
و استعجاب سے نظر ڈالی۔ دنیا مجھ سے بھاگی چلی جا رہی تھی ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے  
ساتھ میں نے محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوتی جا رہی ہے۔  
اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی۔ میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے  
کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ  
زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے۔  
اشیاء دور ہی نہیں بلکہ چٹٹی بھی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے  
مخاطبہ کرتا تھا تو مجھے اسکی شکل ایسی معلوم ہوتی تھی گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ  
لی گئی ہے۔ جس بوقفات دو سال تک رہی تبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری  
ٹانگیں میری آس پاس ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق  
مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا اسکا دھج رہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ مجھے ایسا  
معلوم ہوتا تھا کہ میں مٹین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت  
نہ ملتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور ایک نیا وجود تھا جو مجھے اپنی قدیم  
شخصیت کا حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت تو دار شخصیت میں کوئی حصہ  
نہ لیتی تھی۔ مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی  
تکالیف میرے لئے کوئی وقعت نہیں کہتیں ہیں کبھی ان ادھام و شبہات کا شکار  
نہیں ہوا ہوں لیکن میرا ذہن نئے ارسامات کی تصحیح کرنے سے اکثر تھکا جاتا تھا  
اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے  
تھا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ اپنی قدیم دنیا کو پہرہ دیکھوں اور اپنی  
شخصیت کو پھر پاؤں یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری

شخصیت بالکل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت کمزور تھی۔ یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت تھی جس نے میرے اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں قطعی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور نیاں تعمیر واقع ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مرض کا حافظہ صیح رہتا ہے اس کے وجود و شعور کو قہم اور جدید لانا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی طبقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انسانی امتسابات میں مدد مل کر تھی۔ اس کو ناشی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لانا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے؟ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں؟ یاد دہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے چھایا دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتداء ہوئی ہیں۔

ایک واقعہ جس سے میں ٹیکو سبرسی کے ڈاکٹر سی جے فشر کے واسطے سے واقف ہوں اسکی غالباً اس طرح سے ابتداء ہوئی تھی۔ برٹلیٹ اینف گئی سال سے مجنون تھی اور ہمیشہ اپنی مفروضہ ذات کے متعلق جو ہے کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور مجھ سے چھوٹے چوہے کے دفن کرنے وغیرہ کی درخواست کرتی تھی اپنی حقیقی ذات کا وہ صبیحہ واحد غائب میں اچھی عورت کے نام سے گفتگو کرتی تھی اور کہتی تھی کہ اچھی عورت ڈاکٹر اینف کو جانتی اور ان کے کام کا ج کیا کرتی تھی وغیرہ بعض اوقات وہ انسداد کی سے پوچھا کرتی تھی کیا تمہاری رائے میں اچھی عورت پھر بھی لوٹے گی۔ وہ سوزن کاری بننے اور کپڑا ہونے میں مصروف رہتی تھی اور اپنا کام یہ کہہ کر دکھایا کرتی تھی کیا یہ کام صرف جو ہے ہی کے لائق نہیں ہے۔ بستی اور مرض کی زیادتی کے زمانے میں وہ خود کو عمارتوں کے نیچے چھایا کرتی تھی اور سوراخوں میں گھسنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور جب ہم اس تک پہنچ جائے تو وہ کہتی ہیں تو چوبیا ہوں اور بس مرنا چاہتی ہوں۔

(۲) تیسری شخصیت کی سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات موا عید مملکات و عادات کو بھول جائے تو

وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا۔ اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اسکی شخصیت بدل گئی ہے؟ اس کا انحصار شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیت یا تئیریز شخصیت کے مرض میں حافظہ و فتنہ بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بیہوشی اور غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہنا ہے۔ تنویم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں۔ موضوع سے یا تو یہ کھدایا جاتا ہے کہ فلاں تاینج سے فلاں تاینج تاک جو کچھ واقع ہو ا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں گویا وہ ادھر سو بچہ ہو جاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے کہ تمھاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی ایسی حالت میں وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول جاتا ہے۔ اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد سے اختیار کر لیتا ہے جس قدر کہ اس کا نقل و تقلید کا شغل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلڈاکا ہے جو ڈاکٹر عظیم سائمن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی، جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ ایسا تئیر و نما ہونے لگا، گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب و فتنہ دور ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی لیکن اس سے جب وہ پھر پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ جو ایس سائل کی عمر میں ثانوی حالت درجہ حیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی (پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ وقت ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے۔ لیکن جب پہلی حالت اسپرطاری ہو جاتی تھی تو اس وقت اسکی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھول جاتی تھی مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازے کی مشایعت کے لئے جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تئیر واقع ہو گیا۔ اور آپ اس کو خبر نہ دی کہ میرے کو نئے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ چل کوئی نکر ہوا ہے بعض اوقات اس کو اس تئیر کی بنا پر نہایت ہی شدید پریشانی لاحق ہوتی



اند ر کوئی تصور نہ تھا۔ جب تک اس کو ان کے معنی نہیں بتائے گئے یہ اس کی کھلے  
بے معنی آوازیں تھیں۔

”اس کی آنکھیں حقیقت دنیا کو پہلی بار دیکھ رہی تھیں۔ پانی چیزیں نظروں  
سے غائب ہو چکی تھیں تمام چیزیں نئی ہو گئی تھیں وہ اپنے والدین بھائی بہنوں کو نہ تو  
پہچانتی تھی اور نہ ان کو اپنا تسلیم کرتی تھی۔ وہ کہتی تھی کہ نہ تو ان کو میں نے پہلے دیکھا  
ہے نہ میں انکو پہلے سے جانتی ہوں مجھے کبھی یہ علم نہ تھا کہ یہ اشخاص دنیا میں بھی ہیں  
یا نہیں۔ پہلی بار ان سے اس کو بلا لیا گیا ہے۔ اپنے گرد و پیش سے وہ بالکل اجنبی تھی  
سکان کھیت جنگل پہاڑ وادیان جیسے سب اس کے لئے نئی چیزیں تھیں۔ مناسد  
دشت سے وہ بالکل نا آشنا تھی۔

اس کو اس امر کا خیف ترین علم بھی نہ تھا کہ وہ اس لمحے سے پہلے جس میں  
کہ وہ پر اسرار خواب سے بیدار ہوئی ہے کبھی دنیا میں تھی بھی مختصر یہ کہ وہ ایسا بچہ بن گئی  
تھی جو ابھی پیدا ہوا ہو مگر بلوغ کج حالت میں پیدا ہوا اور فطرت کے عمدہ مناظر سے  
لطف اندوز ہو سکتا ہو۔“

پہلا سبق تو اس کو یہ دیا گیا کہ اس کے گرد و پیش جو لوگ ہیں ان سے وہ کیا  
قربت رکھتی ہے۔ اور اسکی وجہ سے کونسے فرائض اس پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اس نے  
نہایت آہستہ آہستہ سیکھا اور حقیقت یہ ہے کبھی نہ سیکھا کہ کم از کم قرباتی تعلقات کو  
کبھی تسلیم کیا۔ جن لوگوں سے اس کی پہلے سے شناسائی تھی ان کو اجنبی اور  
دشمن خیال کرتی تھی اور وہ یہ کہتی تھی کہ میں ان میں کسی عجیب و غریب و ناقابل بیان  
طریقہ پر گئی ہوں مگر یہ کہ وہ کہاں سے آئی ہے اور انکی پہلی زندگی کس قسم کی  
تھی۔ یہ عقدہ اس کے لئے کبھی حل نہ ہوا۔“

دوسرا سبق یہ تھا کہ اس لکھنے پڑھنے کا فن دوبارہ تعلیم کرنے کی ضرورت تھی۔  
اس سے کافی مناسبت کا اظہار ہوا اور چند ہی ہفتے میں اس نے آسانی کے ساتھ لکھنا  
اور پڑھنا از سر نو سیکھ لیا۔ اپنے نام کی نقل کرتے وقت جو اس کے بھائی نے پہلی  
مشق کے طور پر لکھا تھا اس قلم کو نہایت ہی بے ڈنکے پن سے ہاتھ میں لیا اور  
عبرانی اناز میں داہنے سے بائیں جانب نقل کرنے لگی۔ گویا کہ وہ کسی مشرقی سرزمین

سے لائی گئی ہے

دوسری قابل غور بات اس کے اندر وہ تغیر تھا جو اس کے رجحان کے اندر واقع ہو گیا تھا۔ بجائے اس سردہ خاطر ہونے کے وہ اس وقت غایت درجہ متحرک تھی۔ خاموشی اور الگ تنہا رہنے کے بجائے وہ اب ملنا جلتی تھی۔ اسکی طبیعت غرضیکہ بکل بدل گئی تھی۔ ثانوی حالت کے زمانے میں اسے ملنے جلنے کا بچہ شوق تھا، اور فطری مناسبات کی تو وہ عاشق تھی پہاڑوں دریاؤں جنگلوں آبشاروں سے اس کو بہت محبت ہو گئی تھی۔ وہ صبح کو گھر سے نکل جایا کرتی تھی یا تو سیدل یا گھوڑے پر اور رات تک کل علاقہ میں گھومتی پھرا کرتی تھی۔ اس کو کچھ ارتکا بھی لگانا نہیں ہوتا تھا کہ وہ راستے پر ہے یا جنگل میں بغیر کسی راستے کے جا رہی ہے۔ اس طرف کا رجحان دوستوں کی نصیحت سے ممکن ہے بہت بڑھ گیا ہو کیونکہ وہ اس کو اس طرز زندگی سے روکنا چاہتے تھے جس کی بنا پر وہ ان کو اپنا دشمن سمجھنے لگی اور ان سے الگ رہنے ہی کو اس نے زیادہ بہتر خیال کیا۔

اس کو خوف مطلق نہ رہا تھا، کیونکہ جنگلوں میں رکھ اور تین دوے بکثرت تھے۔ اور ٹیل ہنسیک اور کا پر ہڈ ہر جگہ مارے مارے پھرتے تھے۔ اس کے دوستوں نے اس سے حقیقت کا اظہار کیا مگر اس کا صرف یہ اثر ہوا کہ وہ ایک حقارت آمیز ہنسی ہنسی اور کہنے لگی میں کہ میں جانتی ہوں کہ تم مجھے ڈرا کر گھر میں بٹھانا چاہتے ہو، مگر تمہیں خبر نہیں کہ میں اکثر تمہارے رکھوں کو دیکھتی ہوں اور یقیناً کامل ہے کہ وہ کائے غنیمتوں سے زیادہ نہیں ہیں۔

ایک روز شام کے وقت جب وہ صحرانوردی کر کے لپٹی تو اس نے مندرجہ ذیل واقعہ بیان کیا۔ آج میں تنگ راستے پر کل میں جا رہی تھی، ایک بڑا سیاہ جنگلی سور مشرق کے جھنڈوں سے نکلا اور میرے آگے آکر کھڑا ہو گیا۔ میں نے ایسا بیہودہ سیاہ سور اس سے پہلے نہیں دیکھا تھا۔ یہ اپنے پچھلے پیروں پر کھڑا ہو گیا اور مجھے اتنا دکھانے لگا۔ گھوڑا ٹھہر گیا اور آگے بڑھنے کا نام ہی نہ لیا تھا۔ میں نے اس سے کہا تو بیوقوف ہے۔ ایک سور سے ڈرتا ہے۔ میں نے اس کو چابک لگا کر آگے بڑھانے کی کوشش کی لیکن وہ آگے نہ سرکا بلکہ اس نے پیچھے لوٹ جانا چاہا۔ میں نے سور سے

کہا کہ رات سے ہٹ جائے مگر اس نے میرے کہنے کی پروا نہ کی۔ اس پر میں نے کہا اگر تو بات سے نہ جائے گا تو پھر میں لات سے کام لوں گی میں گھوڑے سے اتر سی اور ایک لکڑی لیکر اس کی طرف چلی جب میں بالکل قریب پہنچ گئی تو یہ پھر چاروں پاؤں پر کھڑا ہوا اور آہستہ آہستہ میٹھی چال سے ٹوٹا اور ہر چند قدم کے بعد پیچھے پھر کر غراتا اور دانت دکھاتا تھا۔ پھر میں اپنے گھوڑے پر سوار ہوئی اور آگے بڑھی۔

اس طرح یہ سلسلہ پانچ ہفتہ تک جاری رہا کہ ایک روز صبح کو وہ بہت دیر تک سوتی رہی اور بیداری پر وہ اپنی اصلی حالت میں آگئی۔ اس نے اپنے والدین اور بھائی بہنوں کو اس طرح بھاناکہ گویا کچھ ہو اسی نہو۔ اور فوراً گھر آئے روزمرہ کے فرائض انجام دینے لگی۔ جو اس نے پانچ ہفتے پہلے تجویز کر رکھے تھے۔ اسے یہ دیکھ کر بہت حیرت ہوئی کہ ایک رات نے (پانچ ہفتہ کو وہ ایک رات سمجھے ہوئے تھی) اس کے اندر اتنا تغیر پیدا کر دیا ہے۔ اب فطرت اس کو بالکل مختلف معلوم ہوتی تھی۔ اس کے ذہن میں ان سرچرکادینے والے مسائل کا شائبہ تک نہ تھا، جن میں سے وہ گزری تھی۔ اپنی صحرا اور دیوں اپنی بذلہ بنجیوں کو یک نخت بھول گئی تھی اس کے والدین نے دیکھا کہ یہ اب ان کی وہی بیٹی ہے اور اس کے بہن بھائیوں نے بھاناکہ جیسے بہن ہے جو پانچ ہفتہ پہلے تھی۔ اب اس کو وہ تمام علم تھا جو اس کو اسلئے تھیں پہلے اپنی پہلی حالت کے اندر تھا اور اس کے اندر کسی قسم کی کمی نہ تھی لیکن جو کچھ معلومات اس کو اس تغیر حالت میں ہوئیں تھیں وہ محو ہو گئی تھیں مگر وہ محو بھی نہ ہوئی تھیں بلکہ نئے خزانے کے اندر آئندہ استعمال کے لئے چھپا دی گئی تھیں جو اس وقت اس کی نظر سے اوجھل تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی فطری عادت پلٹ آئی تھی۔ اس سے جو یہ واقعات بیان کئے گئے اس سے اس کی انفسہ وکی میں اضافہ ہو گیا۔ اس حالت پر ایک زمانہ گزر گیا اور یہ امید کھانے لگی کہ ان پانچ ہفتے کے برابر واقعات کا اب پھر عادیہ ہو گا مگر یہ امید برآنے والی نہ تھی چند ہفتے کے بعد وہ نہایت ہی غفلت کی فیندہ ہو گئی، اب جو یہ پیام ہوئی تو وہ وہی حالت میں۔ اور اس نے اپنی اس زندگی کو ان پانچ ہفتوں کی زندگی سے ملایا۔

اب وہ نہ بی بی تھی اور نہ بہن تھی۔ اب جو کچھ اس کی علم تھا وہ صرف اس قدر کہ جو اس کے گزشتہ پانچ مہینے کے اندر حاصل کیا تھا۔ اس کو اور میانی زمانے کا کوئی علم نہ تھا۔ دوسرے دن کے مابین بہت کافی مدت مائل تھی مل گئے۔ اور اس کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ صرف ایک شب کا وقفہ تھا۔

اس حالت میں وہ اپنی کیفیت کو پوچھتی تھی مگر اس کے اندر اس قدر جھل اور شوخی پیدا ہو گئی تھی اس کا اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس اس سے اس کی شگفتگی میں اضافہ ہو گیا۔ اور یہ باقی تمام چیزوں کی طرح سے مسرت کی بنیاد بن گئی ایک حالت سے دوسری حالت میں بوفیات سولہ سال تک یہ تغیرات ہوتے رہے لیکن آخر کار پچیس یا چھتیس سال کی عمر وہ مستقل طور پر دوسری حالت میں منتقل ہو گئی ایسی حالت میں اس نے اپنی زندگی کے گزشتہ پچیس سال گزارے ہیں۔

لیکن میری رینلڈس کی دونوں حالتوں کا جذبی اختلاف رفقہ رفقہ محو ہو جاتا ہے۔

”شوخی ہنسبہ یا زدہ عورت سے جو ہنسی مذاق کی بہت شوقین اور بیہودہ اعتقادات اور سہم توہمات کا شکار تھی ایسی عورت میں جو جھگڑے مزاجی اور ملنے جلنے کو تو دوست رکھتی تھی، مگر جس میں اس قدر سنجیدگی اور متانت پیدا ہو گئی تھی، کہ وہ مفید و کارآمد عورت بن گئی، رفتہ رفتہ تغیر ہوا تھا۔ دوسری حالت میں جو اس کا آخری پچیس سال کا عرصہ گزرا ہے، اس میں وہ نہ اپنی پہلی حالت کی طرح سے اس قدر ہوشیار و پروردہ تھی، اور نہ دوسری حالت کے ابتدائی ایام کی طرح شوخی و شنگ تھی۔ اس کے خاندان کے بعض لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ اس کی تیسری حالت ہے۔ اس وقت اس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معقول معنتی اور بہت ہی ہنس مکھ ہو گئی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی موقع موقع پر سنجیدہ و متین بھی ہوتی ہے اور اس سے یہ ہرگز نہ ظاہر ہوتا تھا کہ اس کے ہوش و حواس میں کسی طرح کا غلط ہے۔ چند سال وہ ایک اسکول میں تعلیم دیتی رہی اور اس میں اس نے اپنے فرائض کو بہتر طور پر انجام دیا اور بچے اور بڑے سب اس کو دوست رکھتے ہیں۔

”ان آخری پچیس سال میں وہ اپنے بیٹے پر بورینڈ ڈاکٹر جان دینی رینلڈس کے



ساتھ رہی ہے اسیں وہ خانگی دیکھ بھال بھی کرتی رہی ہے اور اس سے نہایت ہی خوشنہی کا اظہار ہوا ہے۔

ڈاکٹر مچل کہتے ہیں کہ ڈاکٹر رینلڈ کس جوائنٹ میڈیٹل میں رہتے ہیں اور جنہوں نے اپنی عنایت سے واقعات میرے سپرد کر دیے ہیں اپنے ہم جنوری سنہ ۱۸۸۵ کے خط میں جو انہوں نے مجھے لکھا تھا بیان کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں انکو اپنے انہی کا بہت ہی مبہم اور مبہوم سا تصور ہو گیا تھا۔ اب یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس کا حافظہ کسی حد تک عود کر آیا تھا یا واقعات کے وہ تذکرے تھے جو لوگوں نے اس سے غیر سمجھتی حالت کے زمانہ میں کئے تھے۔

”کس رینلڈ کس کا جنوری سنہ ۱۸۸۵ میں ۱۱ برس کی عمر میں انتقال ہوا، جس روز اس کا انتقال ہوا ہے صبح کو وہ صبح میں تندرست اٹھی ناستہ کیا اور روزمرہ کے فراموش کی دیکھ بھال کی۔ اسیں وہ مشغول تھی کہ اس نے اپنے ہاتھ سر پر رکھے اور کہنے لگی معلوم نہیں میرے سر کو کیا ہو گیا ہے یہ کہہ کر فوراً فرش پر گری۔ اس کو وہاں سے سونے پر اٹھا کر لے گئے تو دو یا تین اس نے سیکیاں لیں اور انتقال کر گئی۔“

ایسی حالتوں میں جب ثانوی سیرت پہلی سے بہتر ہوتی ہے تو یہ خیال کرنے کے مروجہ ہیں کہ پہلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں مرضی تھی۔ لفظ بندش سے اس کی فہم ذہنی اور افسردگی کی توجیہ ہوتی ہے۔ قیلڈا کی اصلی سیرت بعد کی سیرت کے مقابلہ میں کند اور افسردہ تھی اس لئے اس تغیر کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بندشیں جو اس کے اندر عسدر کے ابتدائی ایام میں موجود تھیں رفع ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی بندشوں کا ہم سب کو تجربہ ہوتا ہے مثلاً جب ہم عارضی طور پر کسی شے کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ ہم کو یاد نہیں آتی۔ یا جب ہم کسی اور طرح سے اپنی ذہنی ذرائع سے کام لیتے ہیں۔ باقاعدہ فراموشیاں جو ان نوعی معمولوں میں پیدا ہوتی ہے جنہیں تمام احوال تمام افعالی یا حروف انہی میں سے کسی حرف یا کسی خاص شخص کے واقعات کے

بھول جانے کا حکم دیا جاتا ہے یہی بندشیں ہوتی ہیں جو کموشیں و سیخ پمانے پر ہوتی ہیں۔ یہ بعض اوقات خود بخود علامت مرض کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ ایم پیو جینیٹ نے ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی بندشیں جن کا خاص قسم کی حصول (جن سے معمول کو بے حس بنا دیا جاتا ہے) اور اس قسم کی حسوں کی یادداشت سے تعلق ہوتا ہے، تنگی است شخصیت کی بنیاد ہوتی ہے۔ بے حس یا بھولا ہوا شخص اور طرح کا ہوتا ہے۔ لیکن جب تم اس پابند حیثیتوں اور یادداشتوں کو تنویم کی خود کے ذریعہ سے بندشوں کو رخ کرنا چاہتے ہو یا بہ الفاظ دیگر تم ان کو غیر مربوط حالت سے مربوط حالت میں لاؤ تو بالکل نیا وجود بن جاتی ہے۔ صفحہ ۲۰۳ پر کہا گیا تھا کہ تنویم کی بخود ہی بھی اشتقاق الرحم کے رضیوں میں حسیت کے درست کر دینے کا ایک طریقہ ہے لیکن ایک روز جب کہ اشتقاق الرحم کی رضیوں کی تنویم کی مدد ہوشی میں تھی، ایم جینیٹ آدھ گھنٹہ تک اس کو سولنے کا اشارہ کرتے رہے، گویا کہ وہ بھی سواتی نہیں ہے نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ اس کو ایسی غشی ہوئی جس سے وہ آدھ گھنٹے کے بعد ایک دوسری حالت میں بیدار ہوئی، جو اس کی معمولی بے حس کیمات سے مختلف تھی اس کی حسیت اس کا حافظہ و ذول بدل گئے اور مختصر یہ ہے کہ وہ بالکل ہی نئی ذات بن گئی۔ بیداری کی حالت میں وہ غریب بالکل بے حس تقریباً بھری اور اسکی ساحت نظر بہت سکڑ چکی تھی نیز بھی اگرچہ خواب غشی مگر یہی اس کی بہترین حس تھی اور وہ اس کو اپنی تمام حرکات میں بطور بہترین کام میں لاتی تھی۔ اگر اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی تو بالکل معذور بے بس ہو جاتی۔ اس حالت میں وہ اس قسم کے اور اشخاص کی طرح سے جن کے حالات معذورانہ کھسے گئے ہیں خود آسو جاتی۔ کیونکہ وہ آگے جس سے اسکو کسی قسم کی حس ہو سکتی تھی، اب بھی کارآمد نہ رہتا تھا۔ اس بیداری یا اصلی حالت کو ایم جینیٹ لیوس کہتے ہیں۔ لیوس ۲ میں پہلی سی بے حس تو نہ رہی تھی مگر بالکل رخ بھی نہ ہوتی تھی لیوس ۳ میں مدہوشی کو زیادہ قوی کیا جاتا تھا اس میں بے حس کاٹ ان بھی باقی نہ رہتا تھا۔ اسکی حسیت بالکل صبح ہو جاتی تھی اور بجائے اس کے کہ وہ بصری قسم کی انتہائی مثال ہو انکی حالت کچھ ایسی ہو جاتی، جو پروفیسر چارکٹ کی اصطلاح میں حرکی کے

نام سے مشہور ہے یعنی جانتے وقت تو وہ محض بصری اصطلاحات میں مصروف  
فکر ہوتی تھی اور اشیا کا تصور اس کو صرف ان کی شکل یا ذکر کے ہوتی تھا  
اب اس گہری مدہوشی میں اس کے خیالات اور اسکی یادداشتیں ایم جینیٹ کو زیادہ تر  
تشاات حرکت و لمس پر مشتمل معلوم ہوتے تھے۔

بیوی کے اندر گہری مدہوشی میں جب یہ تغیر نظر آیا تو ایم جینیٹ کو  
اس کا اپنے اوزمہوں میں پتہ پلانے کا شوق ہوا۔ ان کو روز میری اور بیوی میں  
بھی اس کا مشاہدہ ہوا اور ان کے بھائی ڈاکٹر جیولس جینیٹ نے جو کہ سائپسٹر  
کے شفا خانے میں طبیب تھے مشہور عالم معمول و رٹ میں بھی اس کا مشاہدہ کیا ہے  
جس کی بیخودیوں کا اس ہسپتال کے مختلف ڈاکٹروں نے مطالعہ  
کیا ہے، مگر ان میں سے کسی کو بھی اس خاص شخصیت کے بیدار کرنے کا اتفاق  
نہیں ہوا۔

نسبتہ گہری بیخودی میں تمام حسیں پیدا ہوئیں اور یہ اشخاص معمولی تند  
آدنی بن گئے خصوصاً ان کے حافظے زیادہ وسیع ہو گئے اس پر ایم جینیٹ ایک  
تسیم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک خاص قسم کی حس اختلاقی مریض میں باطل  
ہو جاتی ہے تو اس کے متعلق گذشتہ حسوں کی یاد بھی یک قلم محو ہو جاتی ہے  
مثلاً اگر سماعت کو بے حس کر دیا جائے تو مریض آوازوں کا نکل کرنے سے بھی قاصر  
ہو جاتا ہے اور اس کو اگر گویائی کی قوت اس میں رہتی ہے (حرکی اور گویائی  
کی علامت سے بولنا پڑتا ہے اگر حرکی حس باطل کر دی جائے تو مریض کو کسی حرکت  
کا ارادہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنے ذہن میں بصری اصطلاحات  
میں تعین کرے اور اپنی آوازیں اس جہت کے ابتدائی تصورات سے قوت  
پیدا کرے جس طرف الفاظ اشارہ کرتے ہیں۔ اس قانون کے علی تناعل عظیم شان  
جو ننگے کیونکہ ایک حسیت (مثلاً لمس) جو بعد میں باطل ہو جاتی ہے اس کے تمام  
شجومات علیحدہ جمع ہو جائیں گے اور ان کو لمسی اصطلاحات میں یاد کیا جائیگا۔  
اور جو بھی بلادی اور عضنی حیات بیماری کے دوران میں قطع ہوگی تو یہ ہمیشہ مٹے لئے  
بہول جائیں گے۔ دوسری طرف ان کی یادداشت لمس کے عود کرنے کے

ساتھ فوراً عود کر آئے گی۔ اب ان اختناقی معمولوں میں جن پر ایم جینیٹ نے تجربہ کیا ہے، بخود ہی کیمیاست میں لیس کی حیثیت عود کر آئی تھی۔ نتیجہ اس یہ ہوتا تھا کہ ہر قسم کی یادداشت جو معمولی حالت میں مفقود تھی وہ بھی عود کر آتی اور اس حالت میں وہ اپنے ماضی کی بہت سی ناقابل توجیہ باتوں کی توجیہ کر سکتے تھے۔ مثلاً اختناقی صرعی تشنج میں ایک اہم نوبت وہ ہوتی ہے جس میں مریض بغیر کچھ بولے چائے یا اپنی حالت بیان کئے خوف غصہ یا دیگر ذہنی جذبات کی حرکات عمل میں لاتا ہے۔ عموماً ہر مریض کے اندر یہ نسخ اس قدر راسخ ہوتا ہے کہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ حرکتیں مشین کی طرح سے عمل میں آرہی ہیں۔ اور اس بارے میں لوگوں کو شک ہے کہ جب حالت یہ ہوتی ہے اسوقت مریض کو کسی قسم کا شعور ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ لیکن جب لیوسی کی حیثیت نسبتاً گہری بخود ہی میں لوٹ آئی تو اس نے اپنے اختناقی خوف کی اصل اپنے بچپن کے زمانہ کے ایک خوف کو بتایا، جب ایک روز ایک شخص جو پردے کے پیچھے چھپا ہوا تھا، اچانک اس کے سامنے آیا۔ اور اس بیان کیا کہ جب اختناقی تشنج کی شدت ہوتی ہے تو مجھ پر اس واقعہ کا عادہ ہوتا ہے۔ اس نے اپنے بچپن کی خواب خرابی کے واقعات بیان کئے اور یہ بھی بیان کیا کہ بچپن میں ایک بار میری آنکھ میں کچھ خرابی ہو گئی تھی تو مجھے ہمیشہ اندھیرے کمرے میں بند رکھا گیا تھا۔ یہ سب واقعات ایسے ہیں جن سے متعلق اس کو کچھ بھی یاد نہ تھا کیونکہ یہ زیادہ تر حرکت اور لیس کے تجربات ہیں جن سے وہ قطعاً بچس تھی۔

لیکن ایم جینیٹ کی معمول لیونی بہت دھپ ہے اور اس سے نہایت اچھی طرح سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سمجھتوں اور حرکی شوقیوں کے تغیر سے سیرت کیونکر تبدیل ہو جاتی ہے۔

اس صورت کو جس کی زندگی اصلی واقعہ نہیں بلکہ محض فسانہ معلوم ہوتی ہے تین سال کی عمر سے فطری خواب خرابی کا عارضہ تھا۔ سولہ سال کی عمر سے اس پر مختلف لوگوں نے تنویم کا عمل کیا، اور اب اس کی عمر ۴۴ سال ہے۔ اس کی

معمولی زندگی نے اپنے دیہات کے غریبانہ ماحول میں تو ایک طسح سے نشوونما پایا مگر اس کی دوسری زندگی مالیشان کردوں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گزرتی تھی اس لئے قدرتی طور پر اس نے بالکل ہی ایک نئی جہت اختیار کی۔ آج جبکہ یہ غریب دہقانہ عورت اپنی معمولی حالت میں بے سنجیدہ بلکہ پشیمردہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ نیست اور ٹھنڈی ہے ہر شخص کے ساتھ نرمی سے گفتگو کرتی ہے۔ اور بہت ہی ڈرپوک ہے۔ ویسے اس کی طرف دیکھنے سے انسان کو اس شخصیت کا شبہ تک نہیں ہوتا جو اس کے اندر موجود ہے لیکن جوہنی اس کو تنویم کے ذریعہ سے سلایا جاتا ہے کہ ایک انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ دیبا باقی نہیں رہتا، وہ ہمیں شک نہیں کہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ مگر اس کی اور حوصل کی ذکاوت اس کی کمی کو پورا کر دیتی ہے وہ بہت ہی سہل کہ شور مچا سوائی اور سجد و سچین بن جاتی ہے۔ وہ رہتی تو خوش مزاج ہے مگر اس میں طعن و طنز کا ایک شدید رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی دلچسپ بات نہیں کہ اس کو ایسے اجنبیوں کی ملاقات کے بعد دیکھا جائے جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا جاتے ہوں وہ ان کا الفاظ میں خاکہ کھینچتی ہے۔ انکی حرکات کی نقل کرتی ہے ان کے خیف اور قابل مضحکہ چھوٹے چھوٹے جذبات کے جاننے کی مدعی ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک قصہ تصنیف کر دیتی ہے۔ اس سیرت کے ساتھ ایسی یادداشتوں کی ایک بڑی تعداد کا اضافہ کرنا لازمی ہے جن کے وجود کا اس وقت اس کو شبہ تک نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت اس کی بے بسی بالکل مکمل ہوتی ہے۔

۔۔۔۔۔ وہ اس حالت میں اپنا نام لیونی نہیں بلکہ لیونیٹاٹن (لیونی ثانی) بتاتی ہے جس کی اس کو پہلے عاملوں نے عادت ڈال دی تھی۔ وہ عورت میں نہیں ہوں وہ تو بہت ہی بیوقوف ہے۔ اپنے سے سنی لیونیٹاٹن یا لیونی ثانی سے وہ کل وہ احساسات و اعمال منسوب کرتی ہے جو اس کو خواب خرامی کیمالات میں ہوتے ہیں اور وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ مرتب کرتی ہے۔ لیونی اسے جیسا کہ ایم جینٹ بیدار عورت کو موسوم کرتے ہیں وہ اپنی بیداری کے عالم کے تمام واقعات منسوب کرتی ہے۔ مجھے ایک بار ایسا محسوس ہوا کہ اس اصول میں ایک

اسم استنسا بھی ہے۔ اور مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ ممکن ہے کہ اس کی یادداشتوں کی تعلیم میں کوئی بات غلط قاعدہ بھی ہو مسموعی حالت میں لیونی کا شوہر بھی ملے اور بچے بھی ہیں۔ مگر لیونی بچوں کو تو اپنا بتاتی ہے مگر شوہر کو لیونی سے منسوب کرتی ہے۔ اس پسند کی شاید توجیہ ہو سکتی مگر یہ کسی اصول کے مطابق نہ تھی۔ مگر مجھے بہت بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعض ماملوں نے جو اسی قدر جری تھے، جیسے کہ بعض اس زمانے کے عامل ہوتے ہیں اس کو پہلی ولادت کی وقت سلا دیا تھا۔ اور بعد میں ولادت کے اوقات میں وہ خود بخود اس حالت میں منتقل ہو جاتی تھی اس لئے لیونی ۲ جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی تھی تو ہمیں اسکی کوئی غلطی نہ تھی، کیونکہ یہ اسی کے پیدا ہوئے تھے۔ اور یہ اصول کہ اسکی بخود ہی کچھ حالت اس کو بال ایک دوسرا انسان بنا دیتی ہے شکست نہیں ہوا لیکن اس کی دوسری یا سب سے گہری بخود ہی کچھ حالت کے متعلق بھی یہی ہے۔ جب متواتر مل کے بعد وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونی ۳ کہا ہے تو اسکی حالت مذکورہ دو حالتوں سے بالکل ملنچہ ہوتی ہے۔ اس وقت ایک بچہ کی طرح نہیں بلکہ سنجیدہ و متین ہوتی ہے وہ اس وقت آہستہ گفتگو کرتی اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی۔ مگر وہ اپنے آپ کو بیدار لیونی سے بھی علیحدہ بتاتی ہے وہ عورت تو اچھی ہے مگر بوقت بہت ہے۔ لیونی ۲ کے متعلق کہتی ہے اس دیوانی کو مجھ سے کیا تعلق ہے خوش قسمتی سے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

لیونی ۱ تو خود اپنے کو جانتی ہے۔ لیونی ۲ اپنے اور لیونی ۱ دونوں کو جانتی ہے اور لیونی ۳ اور لیونی ۲ دونوں کو جانتی ہے۔ لیونی ۱ کو بصری شعور ہوتا ہے، لیون ۲ کو بصری اور سمی دونوں شعور ہوتا ہے۔ اور لیونی ۳ کو بصری سمی و سمی دونوں شعور ہوتا ہے۔ ابتدا پر فیئر چیٹ کا یہ خیال تھا کہ میں نے سب سے پہلے لیونی ۳ کا انکشاف کیا ہے، مگر اس نے بیان کیا کہ میں اس حالت میں اکثر ہی ہوں۔ اس سے پہلے ایک عامل نے اس پر وہی عمل کیا تھا جو ایم چیٹ نے کیا یعنی لیونی ۲ کی میند کو اشاروں کے ذریعہ سے اور گہرا کر دیا۔

غواب خوام شخصیت کا ۲۰ سال کے بعد یہ دوبارہ منہ حیرت انگیز بات ہے۔

لیونی ۲ سے گفتگو کرتے وقت میں لیونیوری کا نام استعمال کرتا ہوں جس سے اس کے پہلے حال نے موسوم کیا تھا۔

متعدد شخصیتوں میں ایک واقعہ کا نہایت توجہ کے ساتھ مطالعہ ہوا ہے اور یہ صریح نوجوان لونی پنجم کا ہے جس کے متعلق ایمر بورو اور ایمر بیورٹ نے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کی علامات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہاں ان کو تفصیل کے ساتھ نقل نہیں کیا جاسکتا مختصر یہ ہے کہ لونی پنجم قوت ہستیاں اور اصلاحی دأر میں ایک بے قاعدہ زندگی گزارتا تھا اور اس کو صریح بیجیوں خارج شنج وغیرہ کے دورے مختلف اوقات و مقامات میں مختلف طور پر پڑے تھے اٹھارہ سال کی عمر ایک بار وہ دارالاصلاح میں تھا کہ اس کے سانپ نے کاٹ لیا، جس کی وجہ سے اسکو شنجی دور پڑا جس سے تین سال کے لئے اس کی ٹانگیں مفلج ہو گئیں۔ اس حالت میں وہ نرم مزاج بااخلاق اور جفاکش تھا۔ لیکن آخر کار اس پر شنجی دور پڑا۔ اور اس کا فاجعہ منع ہو گیا اور اس کے ساتھ اس تین سال کی فاجعہ کے متعلق اسکی یادداشت بھی جھٹکے محو ہو گئی اسکی سیرت میں بھی تغیر واقع ہو گیا وہ جھگڑا پویشیو غیر مہذب بن گیا اپنے ساتھیوں کی شراب چرایا کرتا۔ نوکروں کے پیسے نکال لیا کرتا اور جب اسکی چوری کھل گئی تو وہ اس احاطہ سے ہٹا گا اور جب لوگ اسے پکڑنے دوڑے تو اس نے نہایت شدت سے مقابلہ کیا۔ اسکی کچھ عرصہ کے بعد مصنف نے اسکو پہلی بار دیکھا اسکا دھنا پہلو نیم مفلوج اور بے حس تھا اور اس کے عادات ناقابل برداشت تھے وہ ان کے استعمال غا اسکی فاجعہ کو دہنی جانب سے بائیں جانب بدل دیا۔ اور دوسری حالت کی یادداشت محو ہو گئی اور اس کو نفسی طور پر بریکیری کے اسپتال میں پہنچا دیا، جہاں اس کا اسی قسم کی حالت کا علاج ہوا تھا۔ اسکی سیرت آزاد اور تعلیم میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں ہو گئیں۔ اب وہ ایک لمحہ پہلے کا شخص نہ تھا۔ بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ اس کے ہر عصبی اختلال کو عارضی طور پر دواؤں متناطیسوں سبکی یا دوسری قسم کے غسلوں سے شفا ہو سکتی ہے۔ اور ہر گزشتہ خرابی کو تنویم کے اشارے سے از سر نو پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اور قفسج کے ہر حملہ کے بعد خود بخود اس کی ان شکایات کا بھی اعادہ ہو جاتا ہے جو گزشتہ زمانہ میں اس کو بوقفات رہی تھیں۔ یہ دیکھا گیا کہ ہر جہانی حالت جس میں کہ

وہ اپنے آپکو پاتا تھا، بعض یادداشتوں کو محو کردیتی تھی اور اس کی سیرت میں  
تسین شہم کا تغیر ہو جاتا تھا۔

مصنف کہتا ہے کہ ان تغیرات کا قانون بالکل واضح ہے مجھی و ذہنی  
حالت میں ایک ناگزیر و قطعی تعلق ہے ایسا کہ ایک کا دوسرے کے بغیر متغیر کرنا  
ناممکن ہے۔

پس یہ واقعہ ایم پی جینیٹ کے اس قانون کی نہایت خوبی کے ساتھ  
تائید کرتا ہے کہ جیسے اور یادداشت کے وقفے ایک ساتھ ہوتے ہیں۔  
جینیٹ کے قانون کو جب لاگ کے اس قانون سے ملا کر دیکھا جاتا ہے کہ تغیرات حافظہ  
تغیرات شخصیت پیدا کرتے ہیں تو متبادلہ شخصیت کے کم از کم بعض واقعات کی تو  
کسی نہ کسی حد تک توجیہ ہو جاتی ہے لیکن محض بے حسی کے تغیرات کی کافی توجیہ  
نہیں ہوتی جس کی وجہ غالباً حرکی اور استقامتی راستوں کا تغیر ہے جو حسی راستوں کے  
تغیر کے بعد نہیں بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایم جینیٹ کے واقعات  
علامہ اور واقعات پر جب نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ میت اور یادداشت  
کا کوئی ناگزیر تعلق نہیں ہے۔ ایم جینیٹ کا قانون خود ان واقعات میں تو صحیح تھا  
جن کو انھوں نے مشاہدہ کیا ہے، مگر بے صداق نہیں آتا۔

اس میں شک نہیں کہ ان جیسوں کے متعلق نظریہ قائم کرنا جن پر تغیرات  
ذات دراصل مبنی ہوتے ہیں محض قیاس آرائی ہے۔ خون کے آمد کے تغیرات  
کو بھی ایک سبب قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر وگن نے عرصہ ہوا ذہن کے دو ہو جانے  
کے متعلق نصف کروں کے یکے بعد دیگرے عمل کرنے کو علت قرار دیا تھا۔  
میں اس توجیہ پر تغیرات ذات کی تیسری قسم پر بحث کرنے کے بعد غور کرونگا۔  
جن کو میں نے آئیب کہا تھا۔

خود مجھے حال ہی میں متبادلہ شخصیت کے ایک موضوع سے ملنے کا اتفاق

ہوا ہے جس نے اپنا نام شائع کرنے کی اجازت دی ہے۔

دروینڈ ائیل بورن لاسکن گریبی آر ای کو برصغیر کی تعلیم دیکھی تھی لیکن  
عارضی طور پر اپنا ناک بصارت و سماعت کے معدوم ہو جانے کے وہ لمحہ سے



جیساٹی ہو گیا۔ اور اس وقت اکثر و بیشتر حصہ اس کی زندگی کا دورہ کر نیوالے و اعظ کی حیثیت سے گزرا ہے۔ اس کو زندگی میں اکثر دردِ سر اور اضمحلال کے دورے پڑتے رہے۔ اور چند دورے بیہوشی کے بھی پڑے ہیں جو کم و بیش ایک گھنٹے تک رہے ہیں۔ اس کے بائیں ران کے اوپر ایک حلقہ گرم حس جلد کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی صحت اچھی ہے اور اس کی عضلی قوت اور برداشت کی طاقت بہت زیادہ ہے۔ وہ مستقل مزاج اور خود پر اعتماد رکھنے والی طبیعت رکھتا ہے اور ایسا آدمی ہے جس کی ہاں ہاں ہے اور نہیں نہیں ہے۔ اور وہ اس قدر راست باز انسان ہے کہ کوئی شخص جو اس سے واقف ہے ایک لمحے کے لئے اس کے واقفے کے بالکل صحیح ہونے سے انکار نہ کرے گا۔

”اجنوری ۱۸۸۷ء کو اس نے پراونڈنس کے بینک سے اٹھ ڈالرنکلے گری میں ایک زمین کی قیمت ادا کرنے اور بعض دوسرے مطالبات ادا کرنے کے لئے اور ٹھکانے پر سوار ہوا۔ یہ آخری واقعہ ہے جو اس کو یاد ہے۔ وہ اس روز گھر نہیں لپٹا اور دو ماہ تک اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا۔ اخباریں اس کے گم ہو جانے کی خبر کی گئی اور یہ اندیشہ کیا گیا کہ کہیں اس کو قتل کر دیا گیا ہے۔ پولیس نے اس کی تفتیش کی مگر بیوہ ۱۴ مارچ کی صبح کو مارکس ٹاؤن ہسپتال میں ایک شخص جو اپنے آپ کو اسے جی براؤن کہتا تھا اور اس نے چھ ہفتے پہلے ایک دوکان کرائے پر لے لی تھی اس میں بیوے سے مٹھائی اور اسٹیشنری کی دوکان لگائی تھی اور خوشی کے ساتھ بلا اس کے کسی کو اس میں کوئی بات عجیب یا خلاف معمول معلوم ہو تجارت کیا کرتا تھا، بالکل خوف زدہ بیدار ہوا اور اس مکان کے لوگوں کو میں وہ قیام پذیر تھا، بلایا اور پوچھا کہ میں کہاں ہوں اس نے بیان کیا کہ میرا نام ہنریل بورن ہے اور میں مارکس ٹاؤن سے بالکل ناواقف ہوں اور نہ مجھے دکان داری آتی ہے اور سب سے آخر بات جو اس کو یاد تھی اور جو اس کو کل کا واقعہ معلوم ہوتا تھا وہ پراونڈنس بینک سے روپیہ نکالوانے کا تھا۔ اس کو اس امر کا یقین نہ آتا تھا کہ اس واقعے کو دو ماہ گزر چکے ہیں۔ اس مکان کے لوگوں نے اس کو دیوانہ خیال کیا اور یہی ڈاکٹر ٹونی ریڈ نے

خیال کیا جو پہلے پہل اسکو دیکھنے کے لئے بلائے گئے تھے لیکن پراڈیٹس مار دینے پر اسکی تصدیق ہوئی اور فوراً اس کا ہتھیار مسٹر اینڈ ریو ہیئرس ہو بیچ گیا اور تمام باتوں کی تصدیق کی اور فوراً اس کو مکان لے گیا۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس مدت میں اس کا ہنس پونڈ وزن کم ہو گیا ہے اور اس دوکان کے خیال سے ایسی نفرت ہوئی کہ اس نے اس کے اندر پاؤں دھرنے سے بھی انکار کر دیا۔

”شروع میں دو ہفتہ تک گزشتہ واقعات کا کچھ پتہ نہ چلا کیونکہ معمولی شخصیت کے عود کرنے کے بعد اسکو اس زمانے کی کوئی بات یاد نہ آئی۔ اور نہ کسی نے ان لوگوں میں سے جن کو وہ جانتا تھا گھر سے جانے کے بعد اس کو دیکھا تھا۔ اس تغیر کا سب سے نمایاں حصہ وہ پیشہ ہے جو نام نہاد براؤن نے اختیار کیا۔ مسٹر بورن کو اپنی زندگی میں تجارت سے خفیہ تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ براؤن کے ہمسائے یہ کہتے ہیں کہ اس کے عادات درست تھے اس کے اندر کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ وہ کئی بار فیلڈ لیفیا گیا اور اپنے سامان تجارت میں اضافہ کیا۔ وہ خود اپنا کھانا دوکان کے پچھلے حصے میں پکاتا تھا، جہاں وہ سوتا بھی تھا۔ باقاعدہ گر جا جاتا تھا۔ ایک بار نمازیں اس نے ایک تقریر کی جبکو سننے والوں نے پسند کیا اور انہیں ایک ایسا واقعہ بیان کیا، جو اس کی معمولی بورن والی حالت میں گذرا تھا۔“

”جون سنہ ۱۹۰۹ء تک اس کے متعلق صرف اتنا معلوم تھا۔ جب میں نے مسٹر بورن کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ تنویم کے معمول بننے پر رضی ہو جائیں کیونکہ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا آیا تنویم بخود ہی میں اس کی پراڈیٹس والی یادداشت لکھتی ہے یا نہیں۔ یہ اتنا جلد عود کر آئی کہ مجھے بھی حیرت ہو گئی۔ تنویم کی حالت میں اس کو اپنی معمولی زندگی کا ایک بھی واقعہ یاد نہ آتا تھا۔ اسل بورن کی نسبت یہ بیان کیا کہ میں ان کا نام تو سنائے مگر میں ان سے واقف نہیں ہوں۔ مسٹر بورن جب سامنے آئے تو اس نے بیان کیا کہ میں نے اس عورت کو کبھی نہیں دیکھا۔ دوسری طرف اس نے اپنی گم شدگی کے زمانے کے تمام واقعات بیان کئے اور نارس ٹاؤن کے

قصہ کی تمام تفصیل بیان کی۔ اب کل بات صاف ہو گئی۔ براؤن کی شخصیت خود سٹر بورن کی سکتی ہوئی شکل تھی۔ وہ اپنی آوارہ گردی کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ بیان نہیں کرتا، کہ وہاں تکلیف تھی اور مجھے سکون کی ضرورت تھی۔ بخود ہی کیمتال میں اس کا سن زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اسکی آواز سست اور کمزور ہوتی ہے۔ اس کے منہ کے کونے نیچے کی طرف مڑے ہوئے ہوتے ہیں وہ اپنی آنکھوں کو چھپائے بیٹھا رہتا ہے، کہ گویا وہ کسی ایسی بھولی ہوئی بات کو یاد کرتا ہے، جو اس کے براؤن کے تجربے سے دو ماہ پہلے اور بعد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہر طرف سے بند ہوں اور نہیں کہہ سکتا کہ اس کے اول و آخر کیا ہے۔ میں کسی سرے سے بھی باہر نہیں نکل سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ کس شے نے مجھ کو اس گھوڑا گاڑی میں بیٹھا یا تھا۔ اور مجھے یہ بھی یاد نہیں کہ میں وہ دکان کون اور کس طرح سے چوڑی۔ اس کی آنکھیں بالکل تندرست اور تمام حسیں صحیح ہیں۔ بس اس قدر فرق ہے کہ بیداری کی نسبت اس بخود ہی میں وہ ذرا دیر سے جواب دیتا ہے۔ میں نے اشارے کے ذریعہ دونوں نصیحتوں کے ایک کرنے کی کوشش کی اور یادداشتوں کو مسائل بنا دینا چاہا۔ مگر کوئی ترمیم کارگر نہ ہوئی۔ اور سٹر بورن کی گھوڑی نے آج تک مختلف ذاتوں کو اپنے اندر بند رکھا ہے۔

”اس کو تدریجی بخود ہی کا واقعہ شمار کرنا چاہئے جو دو ماہ تک باقی رہی اس شخص کے واقعہ کے اندر عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس قسم کا اور کوئی واقعہ اس سے پہلے پیش نہ آیا، اور نہ سیرت کے اندر کسی قسم کا تغیر ہوا۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں دورے بار بار ہوتے ہیں اور حسرت و کردار میں نایاں تغیر ہوتا ہے۔“

(۳) آسیب میں ثانوی حالت کا دورہ اچانک ہوتا ہے اور اس کی مدت عموماً کم ہوتی ہے یعنی چند منٹ سے لے کر چند گھنٹے تک۔ جب ثانوی حالت پوری طرح پر طاری ہو جاتی ہے تو جو کچھ اس دوران میں ہوتا ہے وہ اس کے رخ ہو جانے کے بعد مطلق یاد نہیں رہتا۔ موضوع پر جب

دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو اس طرح بولنا لکھنا اور مل کر تباہی سے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے، اور اسکی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ مستم زہلے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ قائل ہیں انکو بھوت پریت ہی کا عمل سمجھتے ہیں۔ ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے کسی قدیم باشندے یا کسی اور کردہ گفتگو کرنے والے کر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے بامعوم یہ کسی معلوم یا نامعلوم سردے کی روں ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے اسیب دراصل تفسیر شخصیت کی ایک قسم ہوتے ہیں۔ اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور نقص نہیں بھی ہوتا، ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی عجیبہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں کبھی مطالعہ کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اسیب کی سب سے ادنی شکل وہ ہوتی ہے جس میں موضوع خود بخود بکتا چلا جاتا ہے اور اس کی سب سے ادنی صورت وہ ہوتی ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو بکھنے پر مجبور کر رہی ہے اس کے بعد وہ ذہن آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے وقت یا پڑتے وقت بے خبری میں بکھرتا اور بولتا چلا جاتا ہے اور اس طرح سے بولتا ہے کہ تو یا کہیں سے القا ہو رہا ہو۔ بخیر میں اس آلات موسیقی وغیرہ سب کا بھی اسیب کی نسبت ادنی حالت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں معمولی شخصیت باشعور طریق پر توجہ دیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہو۔ انتہائی صورت میں بیہوشی کا ل ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان غرضکہ ہر شے بدل جاتی ہے۔ بیہوشی کے رفع ہونے کے بعد بھی کچھ یاد نہیں آتا۔ جب پھر دورہ ہوتا ہے تو ہر وقت سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب قسم کی بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک قسم کی جنسی نیچائی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً اس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ یا تو بیہودہ بازار میں سفرے کی ہوتی، انڈین اسیب عورتوں کو اسکو آرزو مہرما،

مرد بخود بریلوز (بہادر) اور مکان کو دیکھ رہے تھے کہ جس میں روح نہیں آتی  
 کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جن میں روح نہیں آتی  
 حسن قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے  
 کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہی ہے۔  
 اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اسکی وجہ خواہ یہ ہو کہ تحت اشوری  
 میں ایک خاص سطح تک پہنچ جاتی ہیں۔ وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے  
 اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات ظاہر ہوتی جو  
 روحانی طقوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں اور آسمانی بیہوشی کے اثرات  
 اور اشارت توہم کے اثرات میں نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ میں اسوجہ سے  
 عجیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت میں حال میں نہیں  
 ہونگے تو قہر کرتے ہیں۔ اب جس قدر اس میں نقل و نسیب کا مادہ زیادہ ہوتا ہے  
 اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ  
 روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالات بیہوشی میں اس قسم کا  
 عمل کرتے ہیں۔ کسی مرد شخص کا نام لیتے ہی سکرات موت کی نقل کرتے ہیں۔  
 بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں۔ حاضرین کی تکالیف کا حال بیان کرتے  
 ہیں۔ مجھے ان واقعات کے متعلق جن میں سے اکثر کو بذات خود دیکھا ہے کوئی  
 نظریہ شایع کرنا مقصود نہیں ہے۔

انفعالی تحریر کے متعلق ایک واقعہ نقل کرتا ہوں جو مجھے میٹرلٹی ڈین ارا  
 آر امبر کانگریس کانٹیکٹ نے خود اپنا عنایت کیا ہے۔ یہ عمر بھر ایک طاقتور  
 اور چست اخبار نویس مصنف اور کاروباری آدمی رہے ہیں اور برسوں سے  
 لکھنے والے معمول ہیں۔ اور ان کے پاس بہت سے ایسے مسودات ہیں جنہیں  
 انہوں نے بغیر محسوس کے خود بخود لکھا ہے۔

وہ ہیں لکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض خاص ہیر و کلف اور عجیب و غریب  
 خط ہیں جن کی صورت و نوعیت میں عام طور پر ایک وحدت پائی جاتی ہے، اور  
 اس کے ساتھ اس کا انگریزی زبان میں ترجمہ ہے۔ میں نے کبھی بظاہر اس نامکمل

کام کے انجام دینے کی کوشش نہیں کہ ان حروف کی نقل کر دیں۔ یہ اس طرح سے بنے ہوئے ہیں جیسے تسمی نے انکو نقش کر دیا ہو اور محو تائیں اس طرح سے لکھے ہوئے ہیں کہ کسی نے پینسل سے نہایت سرعت کے ساتھ لکھ دیا ہو۔ اس میں بہت سی زبانیں ہیں جن میں سے بہت سی مُردہ ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کا تائینج میں کوئی وجود ہی نہیں ہے ان کے دیکھنے سے ہیں اس امر کا اطمینان ہو جائے گا کہ انکو کوئی نقل نہیں کر سکتا، صرف چرب اُتار سے تو اتارے۔

مگر مظاہر کا یہ صرف ایک مختصر سا تجربہ ہیں۔ خود کاری کی جگہ از سببست نے لی ہے اور جب کام جاری ہوتا ہے تو یہ معمولی حالت میں ہوتا ہوں اور مجھے محسوس ہوتا ہے دو ذہن دو عقلیں اور دو شخص علی طور پر مصروف ہیں۔ تحریر میرے ہاتھ کی ہوتی ہے لیکن اطلاع تو میرا ہوتا ہے اور نہ اس کو میرے ارادے سے کوئی تعلق ہوتا ہے بلکہ کسی اور کے ذہن کا ہوتا ہے جسکے مضامین کا مجھے مطلق کوئی علم نہیں ہوتا اور نہ اس کے متعلق میں کوئی نظریہ رکھتا ہوں۔ میں خود شعوری طور پر خیال واقعہ اور انداز بیان پر بحثہ چینی کرتا ہوں حالانکہ ہاتھ مضمون اور اس کے الفاظ لکھنے میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر میں جلد نہ لکھوں اور لفظ بھی نہ لکھوں تو اسکا ارتسام ختم ہو جاتا ہے اور قبل اسکے کہ کام دوبارہ شروع ہو میرے ارادے کا دوبارہ اظہار ہونا لازمی ہے۔ اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے جہاں سے میں نے چھوڑا تھا۔ حتیٰ کہ اگر میں نے جملے کے وسط میں چھوڑا ہو تو اس کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے۔ جملوں کا آغاز اس طرح سے ہوتا ہے کہ مجھے نہ تو ان کا مطلب معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کہاں ختم ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجھے تحریر کا موضوع پہلے اسے کبھی معلوم نہیں ہوتا۔

”اب بلا میرے کسی ارادے کے جو میں ابواب کا سلسلہ جاری ہے، جو زندگی کے معنی اخلاقی روحانی اور مادی پہلوؤں سے متعلق ہے۔ مذکورہ بالا طریق پر سات باب لکھے جا چکے ہیں۔ ان کے پہلے سات باب مادی موت سے باور آجہ زندگی اور اس کی خصوصیات پر تحریر ہو چکے ہیں۔ ہر باب کے ختم پر کسی ایسے شخص کے دستخط ہیں جو زمین پر رہ چکا ہے بغض تو ایسے ہیں جن سے میں بل چکا

اور ان سے واقف ہوں اور بعض تاریخ میں معروف ہیں۔۔۔۔۔ مجھے کسی باب کے مصنف کا نام اس وقت تک معلوم نہیں ہوتا جب تک وہ باب ختم نہیں ہو جاتا، اور آخر میں نام لکھا جاتا ہے۔۔۔۔۔ مجھے ان مشہور مصنفوں سے دلچسپی نہیں ہے جن کے متعلق مجھے قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے بلکہ مجھے اس فلسفہ سے بھی دلچسپی نہیں ہے جن کی ان ابواب میں تعلیم دی گئی ہے اور جس سے اس سے پہلے میں بالکل ناواقف تھا۔ زندگی کے متعلق میرا خیال ایسے عیسائی کا ہے اسکی رو سے یہ فلسفہ نیا ہے یہ مقول بھی معلوم ہوتا ہے اور اس کو منطقی طور پر بیان کیا گیا ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ میں بطور خود اسکی خاطر خواہ طور پر تردید نہیں کر سکتا۔

اس کو یا تو باشعور ایگو لکھتا ہے یا ایسا ہوتا ہے کہ اسے شخصیت اختیار کر لیتا ہے جو عملی طور پر شخصیت کو اسے بنا دیتا ہے۔ میں نے غیر شعوری عمل کی کل ساحت کا بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور جس حد تک میں انتقاد اس کا امتحان کر سکتا ہوں حیثیت نظریہ کے یہ اس عجیب و غریب کام کے متعلق جو میرے ذریعہ سے انجام پاتا ہے بہت سے امور میں ناقص معلوم ہوتا ہے۔ میرے لئے نتائج کے معنی میں مفروضہ کو تسلیم کر لینا زیادہ قرین عقل ہے اور یقین کر لینا کہ میں نے اس دنیا میں کسی قسم کی زندگی گزاری ہوگی اور کبھی اس وقت کی عقلی قوتیں مجھ پر اس وقت غالب آجاتی ہیں اور فلسفہ کا ایک باب لکھ دیتی ہیں یا روحیں کیلئے ایک ڈاکخانہ کھول دیتی ہیں جس کے ذریعہ سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتی ہیں اور ان کو انگریزی زبان میں ترجمہ کر لیتی ہیں۔ سب سے آسان اور قرین عقل حل میرے لئے یہ ہے کہ اس دعوے کو تسلیم کر لوں کہ کوئی ایسی روح مجھے یہ دکھواتی ہے جو غالب سے علیحدہ ہو چکی ہے۔ لیکن اس سوال یہ ہے کہ وہ کون روح ہے؟ بڑے بڑے مشہور اساتذہ اور ابواب منکر کے نام نہایت ہی לנו و باقاعدہ ہجو اس کے ختم پر لکھے جاتے ہیں۔

”مجھے تو یہی قرین عقل معلوم ہوتا ہے (اس مفروضہ کے مطابق کہ کوئی شخص ہے جو دوسرے کے دماغ اور عقل سے کام لیتا ہے) کہ پیام میں کم و بیش دوسرے

آواز و انداز ہونا چاہئے اور غیر مرئی شخصیت سے یعنی وہ قوت جو متاثر کرتی ہے منکر واقعہ یا فلسفہ متعلق ہونا چاہئے نہ کہ انداز و طرز بیان۔ مثلاً جب میرے دماغ پر پوری طرح سے اثر ہوتا ہے اور میری منپیل پوری روانی کے ساتھ جاری ہوتی ہے مجھے اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ میں اس زبان سے آشنا ہوں اور میری شخصیت بہ حیثیت لکھنے والے کے پیام کے ساتھ خلط ملط ہوئی جا رہی ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انداز تحریر و طرز بیان اور باقی تمام چیزیں میرے انداز تحریر سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔

ایک معمول کی مدہوشیوں سے مجھے بھی کافی واقفیت ہے اور اس بنا پر اس امر سے میں ناواقف نہیں ہوں کہ آسیب انسان کی ہر ممکنہ بیدار ذات سے مختلف ہو سکتا ہے۔ جو واقعہ میرے ذہن میں ہے، اس میں یہ ایک مردہ فرانسیسی ڈاکٹر ہونے کا مدعی ہے اور مجھے یقین ہے کہ اس ڈاکٹر کے ایسے لاتعداد واقعات و حالات اور زندہ و مردہ ملاقاتیوں اور تشریحات و ابتداءوں سے واقف ہے، جن کے آسیب زدہ ناموں تک سے بھی آشنا نہیں ہے۔ یہاں محض اپنی رائے بیان کرتا ہوں اور اس کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کرتا، اور اس سے میرا مقصود یہ نہیں ہے کہ اور لوگوں کو اپنا ہم راے بنا لوں، بلکہ مجھے اس امر کا یقین ہے ان بنجودیوں کے مظاہر کا نہایت غور و خوض سے مطالعہ کرنے کی غیبات کے لئے بہت ضرورت ہے اور یہ خیال کرتا ہوں کہ ممکن ہے میرے شخصی اعتراف سے متاثر ہو کر ایک یاد و بڑھنے والے اس میدان کی طرف متوجہ ہو جائیں جس میں نام نہاد حکیم صحرا نور دی کرنے سے قطعاً انکار کر دیتا ہے۔

اکثر اشخاص کو اس امر کے متعلق ایسی شہادت ملی ہے جس کو اپنے نزدیک قطعی سمجھتے ہیں کہ آسیب بعض حالتوں میں کسی مرے ہوئے آدمی کی روح ہوتی ہے۔ یہ مظاہر اس طرح بتدریج ایسے واقعات میں مل جاتے ہیں جہاں اس خیال کا صحیح ہونا محض لغو ہوتا ہے کہ (حکمی نصب سے بالکل قطع نظر کر کے بھی) گمان غالب اسکی صحت کی جانب نہیں ہوتا۔ یوریشی وینیم کا واقعہ غالباً آسیب کی انتہائی شکل ہے۔ یہ آسیب جدید ترین قسم کا ہے۔ یوریشی ایک چہار دہ سالہ نوجوان کی تھی جو اپنے



والدین کے ساتھ واٹسیکائیں رہتی تھی۔ اس نے مختلف اختناقی دوروں اور کم و بیش بری قسم کی مدہوشیوں کے بعد (آخر میں یہ کہہ دیا کہ مجھ پر میری راف کی روح ہے جو ایک کہسائے کی لڑکی تھی اور بارہ سال پہلے دیوانگی کی حالت میں پاگل خانے میں مر گئی تھی۔ اور اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ میں مسٹر راف کے مکان میں جاؤنگی۔ ایک ہفتے کی روداد کے بعد اس کے والدین آخر کار اس کو مسٹر راف کے یہاں بھیج دینے پر رضامند ہو گئے۔ اور مسٹر و مسٹر راف اس پر ترس کھاتے تھے اور ساتھ ہی روح کے معتقد تھے وہ اس کو اپنے یہاں لے گئے۔ ایک بار وہ جب ان کے مکان میں پہنچ گئی تو اس نے خاندان کو اس امر کا یقین دلادیا کہ ان کی مردہ میری لیونڈیسی کے قالب میں آگئی ہے لیونڈیسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ عارضی طور پر جنت میں ہے اور اب میری کی روح اس کے جسم پرستولی ہو کر دوبارہ اپنے ارضی مستقر میں فروکش ہے۔

انے نئے گھر میں پہنچنے کے بعد لڑکی بالکل خوش اور مطمئن ہو گئی۔ وہ ہر اس شخص کو جانتی تھی جس کو میری اپنے اصلی جسم میں جانتی تھی۔ انکو پہچانتی اور پکارتی تھی جو میری کے دوست اور اس خاندان کے سہ ماہیوں سے شہنائی تک جبکہ میری کا انتقال ہوا ہے دوست تھے اور اس نے بیسوں کی سیکڑوں واقعات اس وقت کے بیان کئے اور یاد دلانے جو میری کی اصلی زندگی میں گزرے تھے۔ جب تک اس کا قیام مسٹر راف کے یہاں رہا اسکو اپنے باپ مسٹر ونیم کے خاندان کا نہ تو کوئی علم تھا، اور نہ وہ ان کو پہچانتی تھی۔ اور نہ ان کے دوستوں اور ہم سایوں کو پہچانتی تھی۔ تاہم مسٹر و مسٹر ونیم اور ان کے بچے مسٹر راف کے یہاں اسے دیکھتے آتے تھے اور وہ ان کے اجنبیوں کی طرح ملا دیتی تھی۔ متعدد ملاقاتوں اور تذکروں کے بعد وہ ان سے ملاقاتوں کا اس کے لئے لگتی۔ اور مسٹر راف کے ساتھ تین مرتبہ ان سے ملنے آئی۔ دن گزرتے گئے اور وہ بالکل معمولی حالت میں خلعت اور محنتی معلوم ہوتی تھی وہ اپنے خانگی فرائض پر پوری طرح سے توجہ کرتی تھی اور گھر کا کام اسی طرح سے کرتی تھی جس طرح ایک اطاعت شعار بیٹی سے توقع ہو سکتی ہے وہ حسب موقع گاتی تھی پڑھتی تھی اور خاندان کی عمامہ دہی کے معاملات

کے متعلق باتیں کرتی تھی ۔

جب نام نہاد میری کامیٹراف کے یہاں قیام تھا تو اس زمانے میں بھی وہ کبھی کبھی خنت کی طرٹ لوٹ جاتی تھی اور جیم کو خاموش مدہوشی کی حالت میں چھوڑ دیتی یعنی بغیر اس کے کہ لیورینسی کی اصلی شخصیت عود کرے۔ آٹھ یا نو ہفتے کے بعد ایسا ہوتا کہ کبھی چند منٹ کے لئے لیورینسی کی حرکات اور یاد میں فرق واقع ہوتا، مگر کلیتہً نہیں بلکہ جزوی طور پر۔ ایک بار ایسا بھی ہوا کہ لیورینسی نے تھوڑی دیر کیلئے اس پر کامل قبضہ بھی کر لیا۔ آخر کار میری کی پیشین گوئی کے مطابق چودہ ہفتے کے بعد جو اس نے پہلے پہل نمودار ہوتے وقت کی تھی، وہ قطعی طور پر زائل ہو گئی اور لیورینسی کا شعور ہمیشہ کے لئے لوٹ آیا۔ مسٹراف لکھتے ہیں۔ ”اس نے مجھ سے اس امر کی خواہش کی میں اسکو گھر پہنچا دوں اور میں نے اس کو گھر پہنچا دیا۔ وہ مجھ کو اب مسٹراف کہتی تھی اور اس طرح سے گفتگو کرتی تھی جس طرح ایک نوعمر لڑکی کو ایک اجنبی سے گفتگو کرنی چاہئے۔ میں نے اس سے سوال کیا اب کیا حال ہے کیا اب چیزیں اچھی طرح سے معلوم ہونے لگی ہیں۔ وہ کہنے لگی کہ مجھے خواب سا معلوم ہو رہا ہے۔ وہ اپنے والدین اور بھائیوں سے نہایت محبت سے ملی اور ہر ایک سے مسرت کے آنسو بہا کر لبس گیر ہوئی۔ اس نے اپنے باپ کی گردن میں باہیں ڈال دیں اور اس کے لاتعداد پیار کے ڈالے۔ میں اس کے باپ سے ابھی ملا ہوں انکا بیان ہے کہ وہ اب بالکل اچھی ہے۔“

لیورینسی کی ماں دو ماہ کے بعد نکھتی ہے۔

”اس مدت میں وہ بالکل تندرست اور اس کے ہوش و حواس صحیح و سالم ہیں۔ مکان پر پلٹنے کے دو یا تین ہفتے کے بعد اسکو اپنی گذشتہ گرمیوں کی بیماری کے بعد کے زمانے کے متعلق کچھ حیرت تھی، لیکن یہ تغیر شاید فطری ہو جو اس لڑکی میں وقوع پذیر ہوا ہو۔ اس کو اس زمانے کے متعلق یہی معلوم ہوتا تھا کہ میں سو رہی ہوں یا خواب دیکھ رہی ہوں لیورینسی ابوقت سے پہلے کی نسبت زیادہ چست زیادہ ہوشمند زیادہ محنتی اور زیادہ مہذب و اباجیا معلوم ہوتی ہے۔ ہم انکی کامل صحت اس کے خاندانی ڈاکٹر ایٹوئیس اور مسٹر دستر زانوف

سے منسوب کرتے ہیں یہ مفسرِ راف اس کو اپنے یہاں لے گئے اور انہیں کے یہاں اسکو صحت کھلی حاصل ہوئی۔ ہم گوپور سے طور پر یقین ہے کہ وہ اگر گھر پر رہتی تو وہ مر جاتی یا اس کو پاگل خانے بھیجے پر مجبور ہوتے اور اس حالت میں وہ مر ہی جاتی اور مجھ پر جو تکلیف و پریشانی آپڑتی اس سے میں بھی زندہ نہ رہ سکتی۔ لیورسی کے چند اعزاج میں ہم لوگ بھی داخل ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکو روحانی قوت سے صحت ہوئی ہے اور اس لڑکی پر میری راف کا آسیب تھا۔

اس کے اٹھ سال بعد یہ سنا گیا کہ لیورسی کی شادی ہوئی اور وہ ماں بھی بن گئی ہے اور اسکی صحت بالکل اچھی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی ایسی زندگی کے عہدہ برآ ہو چکی ہے۔

ان دوروں کے اثنائیں حیات کی حالت کے بہت کم مشاہدات کئے گئے ہیں۔ میں نے دو خود کار لکھنے والوں کے ہاتھوں کو دورانِ تحریر میں بے حس پایا ہے۔ اور دو گویں نے دیکھا ہے ان کے ہاتھ بے حس نہ تھے۔ خود بخود دیکھنے سے پہلے عموماً بازو کے اعصاب میں ایک طرح کا درد اور عضلات میں ایک طرح کا انقباض ہوتا ہے۔ مدہوشی کی حالت میں ایک آسیب زدہ کی زبان اور ہونٹوں میں میں نے پن جیسا یا تو معلوم ہوا ان میں حس نہیں تھی۔

شخصیت کے ان اختلالات کے دوران میں اگر دماغی حالت کے متعلق کوئی نظریہ قائم کریں تو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ اس میں اپنے عمل کی تمام صورتوں کے بدلنے اور کچھ عرصے کے لئے مرتب استقامتی راستوں کے ترک کر دینے کی قوت موجود ہوتی ہے۔ اور کسی طرح سے ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے پر یادداشت کے محو ہو جانے کی توجیہ نہیں کر سکتے یہی نہیں بلکہ ہم کو یہی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ استقامتی راستوں کے باقاعدہ سلسلوں کی مال دوسرے سلسلوں میں اتر جاتی ہے اسی لئے ایک سلسلے میں جو اعمال ہوتے ہیں ان سے ایک شور ہوتا ہے اور دوسرے سلسلے کے اعمال اس کے ساتھ ہی دوسرے شور کا باعث ہوتے ہیں صرف اسی طرح ہم ان خود بخود لکھنے وغیرہ کے واقعات کی توجیہ کر سکتے ہیں جو بعض سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب وہ بخود نہیں ہوتا نہ اس پر اعتنائی بے حس وغیرہ

کا دورہ ہو جاتا ہے۔ مگر مال اتر جانے کے کیا معنی ہیں، اور یہ ٹھیک کس قسم کی بے ربطی کو ظاہر کرتا ہے اس کا ہم قیاس تک نہیں کر سکتے۔ میرے خیال میں اس کے دو ہو جانے کا تصورات کے بعض سلسلوں کے مابین ارتباط نہ ہونا تو باعث قرار نہ دینا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا تو ایک حد تک بہتر ہے کہ جن معروضات کی پہلے ترکیب ہو کر تھی تھی وہ اب دو ذاتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ ہر ذات دماغی راستوں کے ایک نظام پر مبنی ہوتی ہے جو بطور خود عمل کرتے ہیں۔ اگر دماغ معمول کے مطابق عمل کرتا ہے اور غیر مربوط نظاموں میں پھر ربط ہو جائے تو شعور میں ایک نیا تاثر پیدا ہو گا جو قیسی ذات ہوگی جو باقی دو سے مختلف ہوگی لیکن ان کے معروضات کو بطور نتیجے کے جانے گی۔ جو کچھ میں گزشتہ باب میں کہہ چکا ہوں اس کے بعد اس ذیل میں کسی مزید گفتگو کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ادنیٰ درجے کے خود حرکتی اعمال کی بعض خصوصیات سے اس امر کا پتا ملتا ہے کہ جو نظام بے قاعدہ ہو جاتے ہیں اور گویا جن کی مال اتر جاتی ہے ان میں سے ایک دانے نصف کرے میں اور ایک بائیں نصف کرے میں ہوتا ہے مجموع اکثر النہی طرف لکھتے ہیں یا وہ حروف کو الٹا پلٹ دیتے ہیں یا وہ خط آئینہ لکھتے ہیں۔ یہ سب فتور تحریر کی علامات ہیں۔ اگر بائیں ہاتھ کو اس کی فطری ترویج چھوڑ دیا جائے تو یہ اصل خط کی نسبت خط آئینہ زیادہ سہولت کے ساتھ لکھے گا۔ مشر ایف ڈیوایچ میرس نے ان مثالوں پر زور دیا ہے۔ انہوں نے معمولی پینچٹ کی تحریر کے ادنیٰ درجے کے اخلاقی انداز کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ جو بطنک جبکین کے اصول کے مطابق بائیں نصف کرہ چونکہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ آگاہ ہے اس لئے معمولی اوقات میں دانے نصف کرے کی فعلیت کو دبا دیتا ہے۔ مگر مشر میرس یہ کہتے ہیں کہ خود کاری اعمال میں ممکن ہے رکاوٹ رفع ہو جائے اور دہانہ نصف کرہ بطور خود عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جائے۔ ایک حد تک بہت ممکن ہے یہی حقیقت ہو لیکن دو ذاتوں کی دو نصف کرہوں کے ذریعے سے توجہ مشر میرس کے خیال کے مطابق بہت ہی بعید از قیاس ہے۔ ذاتیں ایک سے زائد ہو سکتی ہیں۔ اور جو دماغی نظام انفرادی طور پر ایک کے لئے عمل کریں گے انکی نسبت

## خلاصہ

یہ خیال کرنا پڑے گا کہ نہایت باریکی کے ساتھ ایک دوسرے میں ساری ہونگے۔  
اب اس طویل باب کا خلاصہ کرتے ہیں۔ شعور ذات کیلئے  
میشمہ فک کا وجود لازمی ہے جس کا ہر حصہ بطور انا کے  
(۱) ماقبل کے حصوں کو یاد رکھ سکتا ہے اور ان چیزوں کو

جان سکتا ہے جن کو یہ جانتے تھے اور (۲) ان میں سے بعض حصوں کو لانا قرار  
دیگر بہت اہم سمجھتا ہے اور باقی کو ان سے منسوب کرتا ہے۔ لانا کا مرکز ہمیشہ وجود  
جسمی ہوتا ہے جس کو اس وقت موجود محسوس کیا جاتا ہے۔ جو کچھ گزشتہ احساسات  
کو یاد رکھتا ہے موجود محسوس سے مشابہ ہوتا ہے اس کو ایک انا سے منسوب  
کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسکے ساتھ مربوط محسوس ہوتی ہیں وہ اس لانا کا مرکز محسوس  
ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض انا کے وسیع ترین معنی میں اجزا معلوم ہوتے ہیں۔ اس  
قسم کی چیزوں میں لباس مادی مقبوضات احباب اور عزت و منزلت داخل ہیں  
یہ انا ان چیزوں کا تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا خارجی طور پر علم ہوتا ہے انا  
جو ان کو جانتا ہے وہ خود مجموعہ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو نفسیاتی اغراض کے  
محاط سے روح کی طرح سے ایک غیر متغیر العبد الطبیعیاتی شے یا انا کے خاص  
کی طرح سے ایسا خیال کرنے کی ضرورت ہے جو زماں سے خارج ہو۔ یہ  
ایک خیال ہوتا ہے جو ہر لمحہ گزشتہ لمحہ کے خیال سے مختلف ہوتا ہے  
لیکن یہ گزشتہ خیال کا ان تمام چیزوں کے ساتھ ملاک ہوتا ہے جن کو آخر الذکر  
اپنا کہتا تھا۔ اس بیان کے اندر تمام اختیاری واقعات آجاتے ہیں،  
جو سوائے آئی و لمھی افکار کے اور کسی مفروضہ سے گراں بار نہیں ہے۔ ایک ہی  
دماغ بہت سی شعور ذوات کے تابع ہو سکتا ہے جو یا تو ایک دوسرے کے  
بعد ہوتی ہوں یا ایک ہی وقت میں موجود ہوں لیکن اس کے عمل میں کس قسم  
کے تغیرات ہوتے ہیں اور یہ کہ آیا زائد ذہنی شرائط بھی حائل ہو سکتی ہیں یہ  
ایسے سوالات ہیں جن کا اس وقت جواب نہیں دیا جاسکتا۔

اگر کسی کو اس امر پر اصرار ہو کہ لمھی و گریزاں افکار ایک دوسرے  
کے مقبوضات کے کیوں وارث ہوتے ہیں اور دماغی حالتیں (ریاضیاتی معنی میں)

ایک دوسرے کے فعل کیونکر ہوتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی وجہ ہے وہ وہیں سے دستیاب ہو سکتی ہے جہاں سے تاہم حقیقی وجوہ عالم کے کامل معنی میں ملتے ہیں۔ اگر کوئی ایسے معنی یا اس کے قریب قریب ہی ہیں (اور ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ اس قسم کے معنی ہیں) تو صرف اسی سے یہ بات واضح ہو سکتی ہے کہ اس قسم کے محدود انسانی منکر کے چٹے اس طرح سے دماغی عمل کے کیوں تابع ہو کر عالم وجود میں آتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسیات کو طبیعی اور اختصاصی علم کی حیثیت سے محض اعمال و افعال کا ضابطہ بیان کر کے خاموش ہو جانا چاہئے۔ اگر لمبی و گریزاں خیال ایسا وجود ہو جس کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہو اور جس کے متعلق نہ تو کسی نے شک نہیں کیا ہے۔ تو خود یہ خیال ہی متفکر ہی ہو گا اور نفسیات کو اس سے تجاوز کرنے کی ضرورت نہیں کسی ماورائی منکر کے دخل کرنے کا مجھے تو صرف یہی طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امر سے انکار کر دوں کہ ہم کو اس قسم کے خیال کا براہ راست کوئی علم ہوتا ہے۔ اس صورت میں آخر الذکر کا وجود مسلمہ بن جائے گا۔ اس امر کا ایک دعویٰ اس تمام معلوم کے مطابق ایک عالم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ مسئلہ کہ وہ معلوم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ اس سوال کو جب ایجاب اس طرح سے بیان کر دیا جائے گا تو روحانیہ اور مادیہ کے حل خود ہمارے نفسیاتی حل کے مساوی ہونگے۔ لیکن یہ بات ہم کو نفسیاتی یا فطری نقطہ نظر سے تجاوز کر دیتی

# باب یازدہم

## توجہ

یہ بات حیرت انگیز ہے کہ انتخابی توجہ کے ہر وقت موجود ہونے سے ہم واقعے کی طرف انگلستان کے تجربی نفسیاتوں نے، کوئی خاص توجہ نہیں کی۔ جرم فلاسفہ نے اس پر واضح طور پر بحث کی ہے اور اس کو ایک استعداد یا ایک نتیجہ قرار دیا ہے۔ لیکن ان مصنفوں کے یہاں جیسے لاک ہیوم بارٹلے جیسے جان اسٹورٹن اور اسپنسر ہیں، اس کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لیا اور اگر کہیں اس کا ذکر آ بھی جاتا ہے تو یہ بھی غصنا۔ منظر توجہ کے اس طرح سے نظر انداز کر دینا کا جو محرک ہوا ہے، وہ ظاہر ہے۔ مصنف اس بات کے ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں کہ انسان کے ذہن کی اعلیٰ استعدادیں خالص تجربے کے نتائج ہیں۔ اور تجربے کے متعلق تو یہ فرض کر رکھا ہے کہ یہ ایسی شے کا ہوتا ہے جو محض موجود ہوتی ہے۔ توجہ جس سے روٹھ کر خود ہی کی ایک مقدار تشریح ہوتی ہے، بڑی ہر اس خالص پسینے والے اور قبول کرنے والے حلقے کو توڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جیسے تجربہ پیش ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا نظریہ انداز کرنا ضروری ہو اور نہ اس سے بیان کے تسلسل میں غلط واقع ہوتا تھا۔

لیکن جس وقت انسان اس پر غور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تجربے کا تصور جو اس کو خارجی حواس کی موجودگی محض کے مساوی قرار دیتا ہے کس قدر غلط ہے۔ خارج میں میرے حواس کے سامنے لاکھوں چیزیں موجود ہیں جو کبھی صحیح طور پر میرے تجربے میں داخل نہیں ہوتیں۔ اسکی کیا وجہ ہے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ وہ میرے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتیں۔ میرا تجربہ وہی ہوتا ہے جس کی طرف میں توجہ کرنا چاہتا ہوں۔ صرف وہی چیزیں جن کی طرف میں توجہ ہوتا ہوں میرے ذہن کو متشکل کرتی ہیں۔ صرف دلچسپی ہی سے زور و تاکید روشنی اور سایہ پائین پیشین مختصر یہ کہ معقول تناظر حاصل ہوتا ہے اس کی مقدار ہر جاندار میں مختلف ہوتی ہے مگر اس کے بغیر جاندار کا شعور کتنی رنگ کی ایسی اتھری ہوتی جس کے اندر کسی قسم کا امتیاز نہ ہو جس کا ہم غفل بھی نہیں کر سکتے اس قسم کے تجربی مصنف جیسے مشر اسپنسر ہیں جاندار کو محض مٹی خیال کرتے ہیں جس پر تجربات کی بارش ہوتی ہے۔ مٹی اس مقام پر سب سے زیادہ متاثر ہوتی ہے جہاں قطرے اس پر زیادہ کثرت سے پڑتے ہیں اور اس طرح ذہن کی آخری شکل متعین ہوتی ہے۔ اگر وقت کافی ملے تو اس شرح کے مطابق تمام ذہنیں جن چیزیں ایک ہی ذہنی ساخت اختیار کریں گی کیونکہ تجربہ جس سے شکل متعین ہوتی ہے، غیر متغیر واقعہ ہے اور اس کی جزئیات کی ترتیب اسی طرح سے ختم ہوگی کہ ذہنی حس عضویہ پر ہو بہو عکس پڑ جائے۔ اگر یہ بیان صحیح ہو تو کتوں کی ایک نسل جس کی پشتہا پشت سے فرض کرو پ کے قتل میں پرورش ہو رہی ہے اور ان کے سامنے مختلف قسم کی شعلیں سنگ مرمر میں لکھ دی ہوئی آتی ہیں تو انھیں ان شکلوں کی خاص نوعیت میں امتیاز ہونا چاہئے۔ مختصر یہ کہ ایک عرصے میں انھیں سنگ تراشی کا بہت بڑا مبصر بن جانا چاہئے۔ ہر شخص اس امکان کے متعلق حکم لگا سکتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں محسوس کا اگر اس کو ابد الابد تک بھی تجربہ ہوتا رہے گا تو بھی کتا ان سے اسی قدر نادان رہے اور بے ذوق رہے گا، بقدر کہ پہلے دن تھا، کیونکہ اس کے اندر اس کی کسی مضبوطی جس کے ذریعے وہ اپنے امتیازات کو مربوط کرتا۔ اور اس نسل کے کتوں میں محسوس کی کرسی کی خوشبوئیں اس طرح منظم ہو جاتیں کہ سورتی سنگ تراشی کا



علم بھی ان کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ بحیثیت انسان ہونے کے ان کے لئے یہ بولکین محض ایک رازِ سرِ بستہ ہیں۔ پس ان مصنفوں نے اس اہم حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ ذہنی دیکھی اپنی اہم انکشت شہادت سے کسی خاص تجربہ کی طرف اشارہ کرے، اس کو استقدرِ قویٰ کر سکتی ہے کہ بہت سے کم ہونے والے استلافات میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو کثیر الوقوع استلافات میں نہیں ہوتی۔ خود دیکھی کی پیدائش اگرچہ تسمیٰ قسم کے اصول کی پابند نہیں مگر بلاشبہ تجربات کو یہ زیادہ بناتی ہے، اور تجربات اس کو کم بناتے ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ توجہ کیا ہے۔ یہ چند ہموقت معروضات یا سلسلِ منکر میں سے کسی ایک معروض کے واضح دہلی طور پر ذہن پر قابض و مستولی ہو جانے پر مشتمل ہوتی ہے۔ شعور کا رجوع کرنا اس کی اصل روح ہے یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ بعض کی طرف سے توجہ منقطع کر لی جاتی ہے، اور یہ ایسی حالت ہے جس کا حقیقی عکس وہ منتشر و پریشان حالت ہوتی ہے جس کو فرانسیسی مصنف Distraction (انتشار) کہتے ہیں اور جرمن (Zerstreuung) پریشان خیالی، کہتے ہیں۔

اس آخر الذکر حالت سے ہم سب واقف ہیں حتیٰ کہ اس کی انتہائی مدارج سے بھی۔ اکثر اشخاص کو اس قسم کا دورہ دن میں کئی بار ہوتا ہے۔ انھیں غلا پر جمی ہوئی ہوتی ہیں، دنیا کی آوازیں بہم ہو کر ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ توجہ منتشر ہوتی ہے کل جسم کا ایسا احساس ہوتا ہے کہ گویا کہ یہ ایک شے کے طور پر ہو۔ اور شعور پائیں اگر کسی شے سے پر ہوتا ہے تو ایک طرح کی گذر نے والے زمانے کے سانے تسلیمِ خم کرنے کی سنجیدہ حس سے پر ہوتا ہے۔ اپنے ذہن کے دھندلے پائین میں ہم جانتے ہیں کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے، یعنی اٹھنا بیٹھنا لباس پہننا کسی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں قدم آگے بڑھانا۔ مگر کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے کہ ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کوئی شے سکون کی پوست کے دور کرنے میں مانع آتی ہے۔ ہر لمحہ ہم کو اسکی توقع ہوتی ہے کہ یہ حالت رفع ہوتی ہے، کیونکہ ہم کو اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن یہ جاری رہتی ہے اور ہم گویا اس کے اندر تیرتے رہتے ہیں، یہاں تک ایک طرح کی قوت حاصل ہوتی ہے

ادرم نہیں جانتے ہیں کہ کس شے سے اور کیونکر حاصل ہوتی ہے اور یہ ہم کو اپنے حواس  
مجموع کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو بند کرتے ہیں، اپنا سر  
ہلاتے ہیں پائیں کے تفصیرات کو فریب دیتے ہیں اور زندگی کا پتھر چلنے لگتا ہے۔  
یہ عجیب و غریب رکاوٹ کی حالت چند لمحے کے لئے ہم خود کو دہی آنکھوں  
کو خلا کی طرف جہاں جب چاہیں سدا کر سکتے ہیں بعض اشخاص ارادی طور پر اپنے  
اذہان کو خالی کر سکتے ہیں۔ اکثر تھے لئے پروفیسر ایک سنر کی طرح سے یہ سوچا نیک  
نہایت عمدہ طریقہ ہے۔ حیوان جب فاعلانہ طور پر کسی کام میں مصروف نہیں ہوتے  
تو غالباً ان کے شعور کی ایسی ہی کچھ منتشر سی حالت ہوتی ہے۔ تکان بے مزہ  
میکانیکی مشغل جو آخر کار خود کو دہونے لگتے ہیں۔ ان کے اندر یہ حالت  
سدا کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ نیند نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس حالت سے بیدار ہوتے ہیں  
تو انسان مشکل سے بتا سکتا ہے کہ وہ کس خیال میں مصروف تھا۔ تنویم کی بجو دی  
کے معمولوں کو جب اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ اس حالت کو خود بخود اختیار  
کر لیتے ہیں۔ جب ان سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا خیال کر رہے ہو تو وہ یہ جواب  
دیتے ہیں کہ کسی خاص شے کا نہیں۔

اس حالت کے ارتفاع کو ہم بیداری توجہ کہتے ہیں۔ اس حالت میں  
ایک شے توجہ پرستولی ہو جاتی ہے اور باقی چیزیں عارضی طور پر اس کے احاطہ  
سے خارج ہو جاتی ہیں۔ بیداری تو کسی خارجی محرک کی وجہ سے ہوتی ہے کسی  
غیر معلوم داخلی تغیر کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور اپنے ساتھ جو تغیر لاتا ہے وہ کسی ایک  
شے کی جانب توجہ کے ارتکاز پر مشتمل ہوتا ہے یا ایسی حالت کی جانب ہوتا ہے جو  
اس کے اور قطعاً منتشر حالت کے قریب قریب ہوتی ہے۔

ایک وقت میں ہم کتنی اشیاء کی طرف توجہ کر سکتے۔  
حد شعور کے مسئلے پر اکثر گفتگو ہوتی ہے اور لوگوں نے اس کے جواب

دئے ہیں بعض اوقات ادلی طور پر اور بعض اوقات اختیار کے ذریعہ سے۔ اس  
موقع پر اس کا ذکر نامناسب معلوم ہوتا ہے اور باب میں ہم نے جو اصول قائم کئے  
تھے ان کے مطابق ہمارے لئے جواب دینا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جن اشیاء کی طرف



بڑا کر چھ کر دیتا ہے۔ ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ان فلاسفہ میں سے پہلے اور آخری فلسفی کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ تم آسانی کے ساتھ خود اختیار کر سکتے ہو مگر ایک بات کا خیال رہے کہ اشیاء کو مجموعوں میں ترتیب نہ دی جائے۔ اگر فرش پر کچھ سنگ مرمر کی کنکریاں پھینکو تو ابتداً تمہیں بغیر برشانی کے چھ یا سات سے زیادہ نظر نہ آئیں گی لیکن اگر تم انکو دو یا تیس کے مجموعوں میں تقسیم کر لو تو پھر تم کو اتنے ہی مجموعے بھی نظر آجائیں گے جس قدر کہ ابتداً کنکریاں نظر آئی تھیں کیونکہ ذہن ان مجموعوں کو اکائیاں خیال کرتا ہے۔ یہ ان پر بحیثیت کل کے نظر ڈالتا ہے اور ان کے اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

پروفیسر جونس نے اس تجربے کا اس طرح سے اعادہ کیا، کہ کچھ سیم کے دانے ایک مکس میں ڈالے اور دیکھا کہ چھ کی نسبت تو ۴ ابار میں سے ۲۰ مرتبہ صحیح اندازہ ہوا اور باج کی نسبت ۱۰ ابار میں سے ۲۰ ابار صحیح اندازہ ہوا اور چار اور تین کے اندازہ میں کبھی غلطی نہیں ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مشاہدوں سے صحیح معنی میں توجہ کے متعلق کچھ بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تو ایک حد تک ہماری نظر کی صحت کا اندازہ کرتے ہیں (خصوصاً ابتداً فی ماقضی کی مثال کی) اور ایک حد تک اختلاف کی مقدار کی جو فرد بھی ہوئی ترتیبات اور ہندسوں کے ناموں مابین رکھتا ہے۔

ہر اسم عدد سیم کے بچوں کو ایک کامل شے کی حیثیت سے سمجھنے کی ایک صورت ہوتا ہے۔ اس قسم کے مجموعے میں تمام اجزاء کی مہنوائی سے تغافل رہتا ہے سیم کا کوئی ایک دانہ اپنا علیحدہ امتلاف نہیں رکھتا اور اس طرح مشق سے صحیح اندازہ کرنے کی تعداد بہت بڑھ سکتی ہے لیکن جہاں ہمارے مش نظر شے کے ایسے حصے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں جسکے معنی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک شے ہوتا ہے اور ان سب کا نتیجہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس صورت میں ان سب حصوں کا ایک وقت میں سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ ذہن ایک کی طرف توجہ کرتے وقت دوسرے کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ تاہم بعض حدود کے اندر

یہ ہو سکتا ہے۔ ایم پالہان نے اس کے بارے میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ  
انتہا رکھے ہیں انھوں نے ایک نظم کو توبہ آواز بلند پڑھا اور دوسری نظم کو  
ذہن میں دھرایا۔ ایک جملہ کو لکھا اور دوسرا جملہ زبان سے کہا۔ نظمیں  
پڑھتے وقت کاغذ پر حساب کیا۔ ان کی تحقیق ہے کہ ذہن کو دہرا بنانے کی  
سب سے آسان صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو آسان  
مگر مختلف اعمال میں مصروف کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل دو چیزیں  
دو نظموں کا پڑھنا ایک کا لکھنا اور دوسری کا زبانی پڑھنا اس عمل کو زیادہ  
غیر یقینی اور دشوار کر دیتے ہیں۔

اس قسم کے اعمال میں اکثر توجہ ڈالنا ڈول ہو جاتی ہے مگر ہمیشہ ایسا  
نہیں ہوتا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کام کے ایک حصے کا لفظ دوسرے  
حصے میں آ جاتا ہے میں خود اپنے اندر یہ دیکھتا ہوں کہ جب میں ایک ہی وقت  
میں ایک شے کو زبانی پڑھتا چاہتا ہوں اور دوسری شے کو لکھتا چاہتا ہوں تو ہر لفظ یا ترکیب کا آواز ایسی  
شے سے ہوتا ہے جس پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع ہونے کے  
بعد ایک یا دو لفظ تاکہ تو میرا قلم خود بخود ہی لکھتا چلا جاتا ہے۔ ایم پالہان  
نے اس وقت کا بھی مقابلہ کیا ہے جو عملوں کو ایک وقت کرنے میں اور انہیں  
عملوں کو علیحدہ علیحدہ کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ ایک ساتھ  
دو کام کرنے میں بعض اوقات وقت کی بہت بچت ہو جاتی ہے۔

۱۔ میں ایتھلی کے پہلے چار شعر لکھتا ہوں اور ڈیکٹیٹ کے گیارہ شعر بہ آواز  
پڑھتا ہوں۔ اس تمام عمل میں ۴۰ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن محض بہ آواز پڑھنے  
میں ۲۲ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں اور محض لکھنے میں ۳۱ یا مجموعی طور پر ۵۳ سیکنڈ  
صرف ہوتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ساتھ کرنے میں بہت فائدہ ہے۔  
یا پھر دیکھو

میں ۲۱۲، ۳۱۲، ۴ کو ۲ سے ضرب دیتا ہوں اس عمل میں چھ سیکنڈ  
صرف ہوتے ہیں۔ چار مصرعوں کے پڑھنے میں بھی چھ سیکنڈ صرف ہوتے ہیں  
اسکے معنی یہ ہیں ان کے ایک ساتھ کرنے میں کوئی نقصان نہیں۔

اسیں شک نہیں کہ وقت کی ان پیمائشوں کے اندر قرار و قیامت نہیں ہے۔ تین چیزیں ایک ساتھ کرنے نہیں دونوں ہاتھوں سے لکھنے اور زبان سے پڑھنے میں عمل مجید و شوار ہو گیا۔

پس اگر اس سوال سے کہ ہم کتنی چیزوں کی طرف ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں سے یہ مراد لی جائے کہ کس قدر غیر مربوط و مختلف اعمال تنقل ایک ساتھ ہمارے ذہن میں ہو سکتے ہیں تو اسکا جواب یہی ہو گا کہ اگر اعمال بہت زیادہ عادی نہ ہوں تو سہولت سے ایک سے زیادہ نہیں لیکن اگر عادی ہوں تو دو یا زیادہ سے زیادہ تین توجہ کے بہت زیادہ ڈانواڈول ہوئے بغیر ہو سکتے ہیں لیکن جہاں اعمال کم از خود ہوتے ہیں جیسا کہ جیوس سیزر کی کہانی میں چار خطوں کا لکھنا اور ایک کا خود لکھنا تو توجہ کو نہایت سرعت کے ساتھ ایک سے دوسرے کی طرف آنا پڑتا ہو گا اور اس وجہ سے وقت کی بچت نہوتی ہوگی کسی ایک نظام کے اجزا کا تعداد ہو سکتے ہیں لیکن جب اس کل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس وقت ہم کو کل کا بحیثیت مجموعی ہی وقوف ہوتا۔

جب ہم کو خفیف حواس کی طرف توجہ کرنی ہوتی ہے اور انکی طرف ملتفت ہونے میں سعی کو کام میں لانا پڑتا ہے تو یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک طرف توجہ کرنے کے لئے دوسرے کے ادراک میں بہت کچھ خلل واقع ہوتا ہے۔ اس میدان میں بہت کچھ عمدہ کام ہوا ہے جس میں سے اس مقام پر کچھ نہ کچھ بیان کرنا ضروری ہے۔

زمانہ ہوا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جب انتظار میں توجہ کو دھوسوں میں سے ایک کی طرف مرکوز کر دیا جائے تو دوسری ذرا دیر کے لئے ذہن سے بالکل غائب ہو جائے گی اور ایسا معلوم ہو گا کہ یہ بعد میں ہوتی ہے اگرچہ حقیقتہً دونوں ایک ہی وقت میں ہوتی ہوں۔ چنانچہ ایک عام مثال یہ ہے کہ جراح نشتر کے جلد میں داخل ہونے سے پہلے مریض کا خون بہتا ہوا دیکھ لیتا ہے۔ اسی طرح سے اس ہو سکتا ہے کہ لوہا رستہ ٹڑے کے لوہے پر پڑنے سے پہلے اس میں سے شعلے

نکلنے ہوئے دیکھ لے وغیرہ۔ پس ایسے دو اقساموں کے صحیح وقت کا پتہ چلانے میں ایک ایک قسم کی دشواری ہوتی ہے جن سے ہم کو بچاں دھچپی نہیں ہوتی۔ خصوصاً اس وقت جب کہ یہ مختلف النوع بھی ہوتے ہیں۔ پروفیسر ایکنسن جن کے اختبارات کا، دوحوں کے زمانے میں تسلسلہ ادراک کے اقل کے متعلق ہیں آئندہ باب میں اقتباس کرنا ہوگا، ایسی حالت کے متعلق جب بہت ہی کم ہو، حوسوں کے دفنہ اور انکی صحیح ترتیب کے محسوس کرنے کے لئے توجہ کو کیونکر قائم کیا جاتا ہے بعض دھچپ باتیں بیان کرتے ہیں۔ بیان کرنا یہ ہوتا ہے کہ دو اشارے آیا ہم وقت ہوتے ہیں یا ایک دوسرے کے بعد اور اگر ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں تو ان میں سے پہلے کون ہوتا ہے۔

پہلا طریقہ جو انھوں نے بیان کیا ہے، وہ اس حالت میں کام دیتا ہے جب اشاروں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا۔ یعنی مثلاً جب یہ دو بچیاں آواز دہشتل تھے جن میں سے ہر ایک کو ایک ایک کان نے سنا تھا۔ اس میں وہ پہلی بار اشارے کا انتظار کرتے ہیں اب یہ جو کچھ بھی ہو، اور دوسرے لمحے میں اس کو یادداشت کے ذریعے سے شناخت کرتے ہیں۔ دوسرا جو ہمیشہ فرق سے شناخت ہوتا تھا، خود اس کے متعلق کبھی واضح طور پر امتیاز نہیں ہوا۔ جب زمانہ حد سے زیادہ کم ہوتا تو پہلا دوسرے سے بالکل علیحدہ نہ ہو سکتا تھا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ توجہ کو ایک خاص قسم کے اشارے کے لئے تیار کیا جاتا ہے اور دوسرے لمحے میں اس امر کا توقف کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا یہ اپنے ساتھی سے پہلے آیا ہے یا بعد میں۔

”اس طریقے کے اندر بہت کچھ شک رہتا ہے جس انسان کے لئے ذہن کو طیار نہیں کیا جاتا وہ حافظے میں دوسرے کی نسبت زیادہ کمزور دیکھتا ہے اور اس کا وقت اچھی طرح سے متعین نہیں ہوتا۔ ہم ذہنی طور پر قومی محرک کو جس کی طرف ہم متوجہ تھے، بالکل اسی طرح پہلا سمجھ لیتے ہیں جس طرح ہم خارجی طور پر قومی محرک کو پہلا سمجھنے لگتے ہیں۔ تاہم ہو سکتا ہے کہ صورت حال اس کے

برعکس ہو۔ بس سے بصر کی جانب اخبارات کرنے میں، اکثر ایسا معلوم ہوا، کہ گویا وہ ارتسامات جن کے لئے یہ تیار تھی، دوسرے ارتسامات کے آنے سے قبل ہی موجود تھے۔

جب ارتسامات میں بہت زیادہ فرق ہوتا تھا تو ایک سنہ خود اپنے آپ کو کثرت سے یہی طریقہ استعمال کرتا ہوا پاتے تھے۔

اس قسم کے مشاہدات میں (جن کو ان مشاہدات کے ساتھ گڈڈ نہ کرنا چاہئے جہاں کہ دو اشارے بعینہ یکساں تھے اور ان کے ایک دوسرے کے بعد ہونے کو محض دو گونہ ہی سمجھ لیا گیا تھا، اور اس قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا کہ ان میں سے پہلے کونسا ہوا ہے) ظاہر ہے کہ ہر اشارے کو ہمارے ادراک میں مختلف لمحہ زمانی کے ساتھ مرکب ہونا چاہئے۔ یہ دو مختلف چیزوں کے ایک ہی وقت میں ذہن پرستولی ہونی کی سادہ ترین مثال ہے۔ اب ان اشاروں کا معاملہ جو ہر وقت ہوتے ہیں بالکل مختلف قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے مشاہدات کے لئے جو صورت حال پر زیادہ سے زیادہ روشنی ڈالیں ہم کو ونٹ کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ مثلاً کم زمان روئل کے اخبارات یاد ہونگے، جن پر ہم نے باب میں بحث کی تھی۔ ونٹ کے اخبارات میں کبھی کبھی ایسا ہوا کہ زمان روئل صفر رکھا یا اس نے سبھی صورت اختیار کر لی جس کو اگر معمولی زبان میں ادا کیا جائے تو یہ ہوگا، کہ مشاہدہ کرنے والا بعض اوقات اشارے کی طرف اس قدر متوجہ تھا کہ اس کا رد عمل حقیقت میں بھی زمانا اس کے مطابق ہوا، یا اس سے پہلے ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس سے سیکنڈ کے کسی حصہ بعد ہوتا، جیسا کہ قدرتی طور پر اس کو ہونا چاہئے تھا۔ آئندہ اس قسم کے نتائج کے متعلق اکثر مواقع پر ذکر آئے گا۔ ونٹ انکی توجہ میں کہتا ہے۔

”عموماً ہم کو دو محرکوں کی ہوتی کا بہت صحیح احساس ہوتا ہے بشرطیکہ انہیں باہم شدت میں بہت فرق نہ ہو۔ اور اخبارات کے ایسے سلسلہ میں جس کے اندر فتح سے پہلے قبضہ کر دیا جاتا ہے، ہم خود بخود ملا کسی ارادے کے رد عمل کرنا چاہتے ہیں اور ہمیں یہی نہیں ہوتا کہ فتح کے بعد ہم ممکنہ تعمیل سے رد عمل کریں بلکہ اس طرح سے



کہ بہت ممکن ہے کہ ہماری حرکت بیچ کے ساتھ ساتھ ہی ہو جائے۔ ہم انے احاسات لمس و توانائی و عضلی انقباض کو خارجی طور پر اشارے کے ہم وقت کر دینا چاہتے ہیں۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں ہم کو تقریباً کامیابی ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں ہمیں اشارے سننے کا بین شعور ہوتا ہے ہم رد عمل کرتے ہیں اور ہمارے رد عمل کا احساس عالم وجود میں آتا ہے اور یہ سب باتیں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں۔

ایک اور مقام پر ونٹ کہتا ہے۔  
”ان مشاہدات کی دشواری اور مقابلہ کمی جن میں زمان رد عمل کو اس طرح سے معدوم کیا جاسکتا ہے یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب ہماری توجہ پوری شدت سے کام کر رہی ہو اس وقت اس کو دو تصویروں پر بھی قائم رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی دیکھنے کے لائق ہے کہ جب ایسا ہوتا ہے تو انسان ہمیشہ تصورات میں ایک خاص مضم کار براط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان کو کسی پیچیدہ معروض کے اجزا سمجھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اختبارات زیر بحث میں مجھے اکثر ایسا معلوم ہوا ہے کہ میں نے خود اپنی درج کرنے والی حرکت سے وہ آواز پیدا کر دی جو گیند تختہ پر گر کر پیدا کرتی ہے۔“

ان حالتوں میں جن کا ونٹ نے ذکر کیا ہے دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے واقعات کو جز مانا ایک ساتھ نہیں ہوتے، بظاہر واقعات کے ایسے مجموعے میں بدلنا پڑتا ہے جو ایک وقت ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ توجہ کو اس طرح حقیقتہً ہموقت ارتسامات کے ہیں اس طرح منقسم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے جس سے علیحدہ علیحدہ محسوس ہونے لگیں جن حالتوں کو وہ بیان کرتا ہے وہ حقیقت زمانے کے ادراک غلط کی حالتیں ہیں یا اگر خود اسی کے الفاظ کو استعمال کیا جائے تو ہمیں کی زمانی ترتیبی کی حالتیں ہیں۔ مگر اس نے اس کے اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز حالات کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ہم کو اپنی تحقیق میں ایک قدم اور آگے لجاتے ہیں اس لئے میں ان کا اقتباس کرنا ہوں اور جہاں تک ممکن ہو گا خود اسی کے لفظ بھی استعمال کروں گا۔

”ہ حالات اس وقت اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں جب ہم کو ارتسامات کے

ایسے سلسلے کا احساس ہوتا ہے بن کے مابین مبین وقفے ہوتے ہیں جس کے مابین کوئی مختلف وغیرہ متعلق ارتسام اجانک و اٹل کر دیا جاتا ہے۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سلسلہ کے کوئی رکن کے ہم زائد ارتسام کو مطابق محسوس کرتے ہیں۔ اس رکن کے ساتھ جسکی موجودگی کے ساتھ یہ فی اہمیت موجود ہوتا ہے یا نہیں کچھ اختلاف ہوتا ہے۔۔۔۔۔ اگر زائد میں مختلف حاسہ سے تعلق رکھتا ہو، تو ممکن ہے بہت بڑے اختلافات کا احساس ہو۔

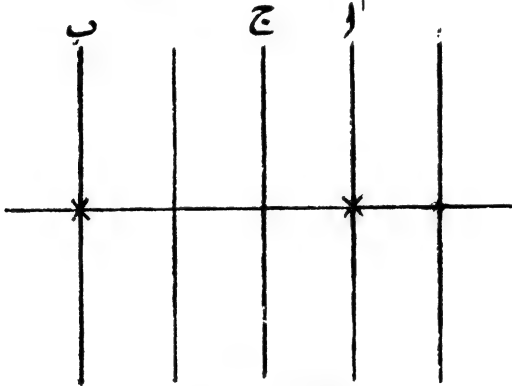
اختیار کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ سلسلے کے لئے چند بھری ارتسامات لئے جائیں (جو آسانی کے ساتھ کسی محرک شے سے حاصل ہو سکتے ہیں) اور مختلف ارتسام سمی ہو۔ فرض کرو کہ ایک سوئی یکساں رفتار سے ایک دائرے کے گرد گھومتی ہے اور اس قدر رفتاری سے کہ اس کے ارتسامات میں گڑبڑ نہ ہو بلکہ ہر لمحے میں اس کا وضع و مقام تین طور پر نظر آتا رہے۔ فرض کرو وہ گھنٹہ جو اس سوئی کو حرکت دیتا ہے اس کے اندر ایسا بھی حساب ہو جس سے ہر چکر کے بعد گھنٹی بجے لیکن ایسے مقام پر جو متغیر ہو سکے جس کی وجہ سے مشاہدہ کرنے والے کو پہلے سے کبھی معلوم نہ ہو کہ کس مقام پر گھنٹی بجے گی۔ ایسے مشاہدات میں تین حالتیں ممکن ہیں گھنٹی کے بجنے کا ادراک یا ٹھیک اس وقت جس کی طرف بجتے وقت سوئی اشارہ کرتی ہے اس صورت میں انحراف اکائی نہ ہوگا، یا ہم اس کو سوئی کی بددیگرجات کے ساتھ ملا سکتے ہیں۔۔۔۔۔ یہ گویا ایجابی انحراف ہوگا۔ یا پھر یہ ہوگا کہ ہم اس کو سوئی کی بجنے سے پہلے کی حالت سے ملا دیں گے۔ اور اس کو ہم منہجی انحراف سے موسوم کریں گے۔ قدرتی بات تو یہ ہے کہ انحراف ایجابی واقع ہو کیونکہ ادراک کے لئے ہمیشہ کچھ نہ کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔۔۔۔۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ آواز وقت سے پہلے معلوم ہوتی ہے اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ آواز ٹھیک وقت پر یا اس کے بعد آئے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ان تمام تجربات میں آواز اور سوئی کی خاص وضع کے مابین ترکیب ہونے میں کچھ نہ کچھ وقت تو ضرور صرف ہوتا ہوگا، اور یہ کہ سوئی کی ایک گردش اس کے لئے کمبھی کافی نہ ہوگی۔ یہ حرکت اتنی دیر تک ضرور رہنی چاہئے کہ

خود آوازوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ بن جائے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ دو دو علیحدہ سلسلوں کا ایک وقت میں ادراک ہوگا، جن میں سے کوئی ایک سرعت کے تیزات کی بنا پر نتیجہ کو تغیر دے گا۔ یہ بات معلوم ہوگی کہ اولاً آواز میزان کے ایک خاص حصے سے متعلق ہوتی ہے، صرف رفتہ ہی رفتہ سوئی کی کسی خاص وضع سے اسکے ترکیب پانے کا ادراک ہو سکتا ہے لیکن بہت سی گردشوں سے بھی جو نتیجہ حاصل ہوگا، وہ بھی ممکن ہے یہ اعتبار یقین ناکافی ہو، کیونکہ اس پر توجہ کی اتنی فاقی ترکیبات کا بہت اثر ہوتا ہے۔ اگر ہم گھنٹی کی آواز کو سوئی کی کسی اپنی پسند کردہ وضع سے ترکیب دینا چاہیں تو ہم کو بغیر دشواری کے کامیابی ہو جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ یہ مقام اصل مقام سے زیادہ دور ہو۔ اگر ہم کل میزان کو جھک دیں اور صرف ایک حصہ کو کھلا رہنے دیں جہاں سے کم کم سوئی گذرتی ہوئی نظر آئے تو ہم میں گھنٹی کی آواز کو اس مقام کے ساتھ ترکیب دینے کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ اور ہمیں نہایت آسانی کے ساتھ ہم اس سلسلہ کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ نتائج کے مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان کمی طویل اور کشیدہ مشادات سے اخذ کیا جائے جس میں توجہ کی اس قسم کی مبالغہ گیا قانون تعداد کثیر کے مطابق ایک دوسرے کی تلاشی کر دیں گی اور صحیح قانون کے ظاہر ہونے کا موقع دیں گی۔ اگرچہ میں نے (بوقفیات) برسوں تجربات کئے ہیں مگر ایسے بھی یہ اس قدر کافی نہیں ہیں کہ کل موضوع پر جاوی ہو جائیں تاہم یہ ان بڑے قوانین کو ظاہر کرتے ہیں جن کے مطابق ان حالات میں توجہ ہوتی ہے۔

چنانچہ ونٹ گھنٹی کی آواز کے ظاہری انحراف کی جہت و مقدار میں امتیاز کرتا ہے۔ جیت سوئی کی سرعت رفتار پر مبنی ہوتی ہے جس کے سہی یہ ہیں کہ گھنٹی کسی آواز کے تسلسل پر مبنی ہوتی ہے جب گردشیں فی سیکنڈ ایک کے حساب سے ہوں تو جس لمحے میں گھنٹی بجتی تھی اس کا اس کو تقریباً صحیح اندازہ ہوتا تھا۔ لیکن اس سے زیادہ تیز رفتار پر تین طائر غلطیاں ہوئے تھیں۔ اور اس سے کم رفتار پر سبھی غلطیاں تقریباً ہمیشہ موجود تھیں دوسری جانب اگر سرعت بڑھتی رہی غلطیاں سبھی قسم کی ہوتی رہیں۔ اور اگرست ہوتی رہیں تو ایسا جابی قسم کی ہوتی رہتا

عموماً جوں جوں رفتار اور اس کے تغیرات مست ہوتے ہیں غلطی کی مقدار زیادہ ہوتی ہے  
آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انفرادی فرق بھی عام ہوتے ہیں اور  
ایک ہی شخص میں مختلف اوقات میں فرق ہوتے ہیں یہ

۱۔ دراصل یہ سبیل کے مشاہدے کی "شغنی مساوات" ہے۔ ایک مشاہدہ کرنے والے نے اس کی  
استوائی دور بین اس لمحہ کا مشاہدہ کرنے کے لئے دیکھا جس میں ایک سیارہ نصف النہار پر سے  
گزر رہا ہے۔ اور دوسری سمت میں سیارے کے نصف النہار پر سے گزرنے کے وقت ایک دھلگہ  
آجاتا ہے جس کے برابر مساوی فاصلہ سے اور دھلگے نظر آتے ہیں۔ سیارے کے دھلگے تک  
پہنچنے سے پہلے اس نے گھنٹہ کو دیکھا اور پھر آگے دو درجین پر جہاں کے سیکنڈوں کو گھنٹہ کی آواز  
سے گنتا شروع کیا۔ چونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ سیارہ ٹھیک گھنٹہ کی آواز پر نصف النہار پر سے گزرے اسلئے



(شکل نمبر ۳۵)

مشاہدہ کرنے والے دیکھنا تھا کہ سیارہ گھنٹہ کی آواز سے پہلے ٹھیک کس مقام پر ہے اور اس کے بعد کس  
مقام پر ہے تاکہ سیکنڈ کی کسروں کا اندازہ ہو جائے۔ اس کے لئے وقت کو اسی طرح سے تقسیم کرنا تھا  
جس طرح نصف النہار پر تقسیم کرتا ہوا معلوم ہوتا تھا اگر ۱۰ سیکنڈ لگے اور ایک سو بیس سیکنڈ پر سیارہ خط نصف النہار میں  
سے دس کی حد تک ہٹا ہوا معلوم ہوتا، اور بائیسویں پر یہ ب سے اس کے فاصلہ پر ہوتا تو اگر اسی میں ۲۰:۱  
ہو تو سیارہ نصف النہار پر سے ۱۰ سیکنڈ پر گزرا ہو گا یہ حالات ہمارے اعتبار کے حالات کے مشابہ ہیں۔ سیارہ سوئی ہے۔ دھلگہ  
میزان میں، اور زمانی انحراف کی توقع ہے جو اگر سرعت زیادہ ہو تو دیکھائی ہو گا۔ اور کم ہو تو سبیل ہستی مشاہدات میں اس کی حد کی پیمائش کا  
موقع نہیں ہے لیکن یہ امر کہ اس کا وجود ہے، اس کا متقن اس امر سے ہوتا ہے کہ کل گھنٹہ غلطیوں کا لحاظ کر کے صحیح مختلف اشخاص میں  
ایک آتی فرق رہتا ہے جو اوقات اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے جو بعض زبانوں میں لکھا ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ایک سیکنڈ سے بھی  
زیادہ ہوتا ہے۔

ونٹ کے شاگرد فان ٹشائش نے ان اعتبارات کو اور بھی بڑے پیمانے پر کیا ہے اس نے صرف ایک گھنٹی کی آواز ہی استعمال نہیں کی بلکہ ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴

ونٹ آن تمام نتائج کی سابقہ مشاہدات (دیکھو صفحہ ۴۶۲) سے توجہ کرتا ہے کہ رد عمل اشارے کو کمبض اوقات قبل از وقت کر دیتا ہے۔ اس نے فرض کیا ہے کہ ذہن گھنٹی کی آواز کی طرف اس قدر متوجہ ہوتا ہے کہ اس کا ادراک ہر آواز کے بعد دوسری آواز کے لئے ہوشیار ہوتا رہتا ہے۔ اس کی پختگی کی فطری شرح اس شرح سے جس کے مطابق گھنٹی کی آوازیں آرہی ہیں ممکن ہے تیز ہو یا سست ہو۔ اگر تیز ہو تو آواز وقت سے پہلے سنائی دیگی۔ اگر سست ہو تو وقت کے بعد اس آواز میں سوئی کا مقام وقت پر یا وقت سے پہلے یا وقت کے بعد اس وقت نظر آئے گی جب گھنٹی کی آواز ذہنی طور پر سنائی دیگی۔ اگر گھنٹی کی ایک آواز کے بجائے چند ارتعاشات لئے جائیں تو اس اور کی پختگی نسبتہ سست ہو جاتی ہے اور سوئی بہت دیر کے بعد نظر آتی ہے کم از کم ان توجیہات کو جو ہمیری ونٹ اور کان نشناس پیش کرتے ہیں میں تو اس طرح سے سمجھا ہوں۔

دو مختلف چیزوں کے ایک وقت ایک ساتھ ہونے اور ان چیزوں کی تعداد کے متعلق جن پر کہ ہم ایک وقت میں توجہ کر سکتے ہیں بچے صرف یہ کہنا تھا۔

## اقسام توجہ

جن چیزوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان سے ہم کو دلچسپی ہے۔ ان سے جو ہم کو دلچسپی ہوتی ہے اس کو ہماری توجہ کی علت مندرجہ کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات کو کونسی چیز ایک شے کو دلچسپ بناتی ہے اس پر ہم ابھی غور کریں گے اور اس کے بعد یہ دریافت کریں گے کہ کس معنی میں دلچسپی توجہ کا باعث ہو سکتی ہے۔ فی احوال توجہ کی مختلف طور پر قسمیں بھیجی سکتی ہیں۔

(۱) یہ یا تو معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی)

(۲) یا معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(۳) یا تو بالذات ہوتی ہے

(۴) یا مشتق ہوتی ہے۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جبکہ بحث یا مہج بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے اشتلاف پر مبنی ہوتی ہے جس میں ذاتی طور پر دلچسپی ہوتی ہے۔ میں

جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں اس کو توجہ اور اس کی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ برائیں توجہ یا (۵) تو بے اختیاری اضطراری غیر ارادی و بلا سہی ہوتی ہے یا (۶) فعلی و ارادی ہوتی ہے۔ توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی

کوشش نہیں کرتے مگر کسی بے بسی کی خاطر جس کی یہ کوشش باعث ہوگی۔ مگر حسی اور عقلی قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں قسم کی ہو سکتی ہیں۔

غیر ارادی فوری حسی توجہ میں مہج اقسام حسی ہوتا ہے جو یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا جلی ہوتا ہے یعنی ایسا اور اک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے۔ اور اس میں بلا واسطہ ایک پہچانی کیفیت ہوتی ہے۔ جہلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں و حقائق چیزیں الفاظ خون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجانات سے متاثر ہونا ہمیں اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر ہم وہ مجمع انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراضِ دوامی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی لیکن بچپن میں مشکل زیادہ ہوتی ہے اور کوئی ایسی منظم غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا یہ قابلِ توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ جلد سرخ ہوتی ہے اور یہی بات ان کے استبدائی اسباق کو اس قدر پریشان کر دیتی ہے۔ کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اسکا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس وقت جو کام کرنا ہوتا ہے وہ قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیار می و اضطراری نوعیت بچے کو ایسا کر دیتی ہے کہ وہ گویا ان اشیاء کے مقابلے میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ۔ ہر مسلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہے بعض لوگوں کی توجہ کسی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کرنیکی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیار حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دھپی چال کرتا ہے اور یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے۔ مثلاً خیف تھیمپا ہٹ کوئی دھچک آواز نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے دنیا کے تمام شعوریں اس کا امتیاز نہوسکے مگر جب یہ اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو چھتھپانا تو اس کا ادراک نہ ہونا مشکل ہے۔ ہر بارٹ لکھتا ہے۔

غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے غلط نغمہ ایک مننی کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے یا اسی طرح ایک جہذب شخص کو بدتمیزی کس درجہ گراں گذرتی ہے جس علم کے ہم کو استبدائی اصول اس قدر اذہر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز دہوت کے ساتھ

اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس جب مضمون کے بنیادی کی واقفیت ہم میں پہلے سے کافی رجحان یا قبل پیدا نہیں کر دیتی تو ہم خود اصول کو کس قدر آہستہ آہستہ اور بغیر یقینی طور پر سیکھتے ہیں۔ اور ان کی توجہ کا نہایت واضح طور پر بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی کسی ایسی گفتگو میں سے جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں ایک آواز لفظ سن لیتے ہیں جس کو وہ جانتے ہیں اور اسکو وہ آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کائنات میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اسکا ذکر کرتے ہیں اور اسکا نام لیتے ہیں تو ہماری طرف دیکھتا ہے اور اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ گرد ذہن سے تعلیمی گفتگو میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحے میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے تو اس وقت ضرور متوجہ ہوتے ہیں مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم دیکھ چکے ہیں ہوتی اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سناؤ دیا کرتا تھا اور جتنی دیر کہانی جاری رہتی اتنی دیر کے لئے یہ ہمیشہ موقوف ہو جایا کرتا تھا۔ جب لڑکے سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح سے معلوم ہو جایا کرتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی۔ اسیں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت ضرور سنتے رہتے تھے لیکن اس میں بے مشیران کے گذشتہ علم اور اشغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہونے کے ساتھ ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ ترکیب پا جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم و جدید خیالات سے مل کر ایک مجموعی دھبہ پیدا ہو جاتی تھی اور تعلق تصورات کو باب شعور کے باہر جھکیل دیتی تھی۔ اور ان کے بجائے شعوری دیر کے لئے مجتمع توجہ کو گراہنی تھی۔ جب ہم مثال کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ مثالاً کبھی تعبیری غایت کا وسیلہ ہو سکی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا وہ محض اس بنا پر دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز



کر دیتی ہے۔ چونکہ بہت حقیقی اشیاں کرسکر کے لئے ایک معروض بنجاتی ہیں اعلیٰ عقلی پہنچ کی بالذات اور شوق توجہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاسکتا عقلی توجہ میں مصروف ہوتے وقت ممکن ہے خارجی چیزوں سے ہم اس قدر بے توجہ ہو جائیں کہ ہم کو ان کا علم بھی نہ رہے۔ ہر قسم میں خیالی پلاؤ یا شدید غور و فکر سے ہم اس حالت میں منتقل ہو سکتے ہیں۔

”یہ بات مشہور ہے کہ ارقمیدوس ہندسی غور و فکر میں اس قدر مہلک تھا کہ اسے ساڑھ کپور کے فتح ہو جانے کا علم خود اپنے مہلک زخم سے ہوا۔ اور رومی سپاہیوں کے داخلہ پر وہ چلایا کہ کچھ جاتے ہوئے دائرے کو نہ بگاڑ دینا۔ اسی طرح سید جوزف سلیچر جو نہایت ہی قابل شخص ہوا ہے وہ طالب علمی کے زمانے میں پیرس کے سینٹ بارٹھولومیو کے قتل عام کے دن ہومر کے مطالعے میں اس قدر مہلک تھا کہ اس کو اس حادثے سے اپنے بچ جانے کا علم ایجن دن بعد ہوا ہے۔ فلسفی کارنیز نیز کبھی کبھی اس قدر غور و فکر میں مہلک ہو جانے کا ذکر تھا کہ اپنی باندھی کو اپنے بچوں کی طرح سے کہا نا کہلانے کی ضرورت پڑا کرتی تھی۔ نیوٹن کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ ریاضیاتی تحقیقات میں مصروف تھا تو کوئی بار کھانا کھانا بھول گیا۔ کارڈن جو نہایت ہی مشہور فلسفی اور ریاضی داں ہوا ہے کہ وہ ایک بار سفر کر رہا تھا اٹائے سفر میں اس نے کسی مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو اب وہ سفر اور اس کے مقصود دونوں کو بھول گیا۔ اس کے گوجوان نے پوچھا کہ کیا اور آگے چلوں تو اس نے کوئی جواب نہ دیا اور جب رات کے وقت اسے ہوش آیا تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ گاڑی ٹھیری ہوئی ہے اور وہ بھی بالکل ایک سولی کے نیچے۔ ویٹانامی ایک مشہور ریاضی داں گذرا ہے اس کا یہ حال تھا کہ کبھی جب وہ غور و فکر میں مصروف ہوتا تھا تو وہ زندوں کے بجائے مردوں سے زیادہ مشابہ معلوم ہوا کرتا تھا اور اس حالت میں اس کو اپنی گرد و پیش کی کسی شے کا علم ہوتا تھا۔ بوڈس کا قصہ ہے کہ اپنی شادی کے دن زبانی حقیقت پر غور کرتے ہوئے وہ سب کچھ بھول گیا اور اس کو محفل عقد کی ایک مفارقت نے ہوشیار کیا جنہوں نے دیکھا کہ وہ اپنی کانفیٹری کی تصنیف میں مہلک ہے“

انہماک ممکن ہے اس قدر ہو کہ نہ صرف معمولی محسوس نہوں بلکہ شدید ترین تکالیف کا بھی احساس نہ ہو۔ پیکل ویسلی اور رابرٹ ہال میں کہتے ہیں کہ ایسی قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپنٹر اپنے متعلق لکھتے ہیں۔

”کہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آگے بڑھنا کسی طرح ممکن نہ ہو گا لیکن جیسے کہ قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھا چلا گیا۔ یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ آزاد ہو گئی۔ اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہونے لگی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیونکر محسوس نہیں کیا“

ڈاکٹر کارپنٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اکثر لوگ اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی میں سے ہو۔ ہم کوجس دائرے میں توجہ ارادی نظر آتی ہے جب کبھی ہم ایسی حس کو پہچاننا چاہتے ہیں جو ادھوں کے انہوہ میں ملی ہوتی ہے تو ہم اس کو حسی دائرے میں پالیتے ہیں جب ہم نسبتہ قوی حیثیات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو بھی ہم اس کو پالتے ہیں۔ بالکل انہیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالیتے ہیں بشلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و مدینہ کرنے کی کوشش کریں یا محنت سے اس کے مشابہت میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اسکو پوہنی چھوڑ دیا جائے تو فوراً تسوہنی و جذبی قسم کے تشاللات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو ایک شخص ایک دعوت میں ہے۔ اسکے قریب جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو تہستہ تہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے اور سب جہان دمچپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی

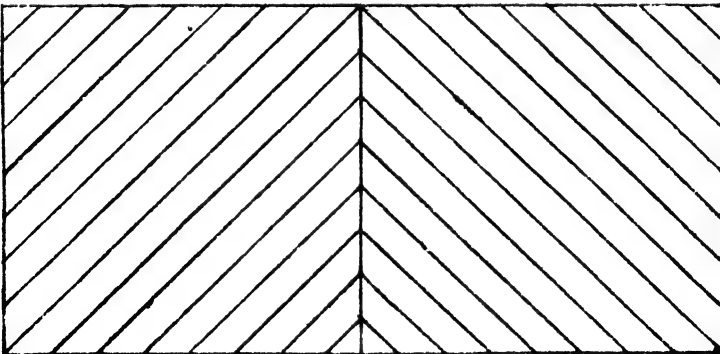
توجہ ہی سعی سے کام لے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سیکنڈ سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتی مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوشش کا اعادہ ہوتا ہے جو موضوع کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہ ہی سعی سے ذہن کی طرف لوٹتا ہے وہ اگر طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشو و نما پاتا ہے اور ان کا نشو و نما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی کہ ڈاکٹر کارسنپٹر نے کہا تھا کہ دریائے خیال مجھ کو اپنی ساتھ لیجاتا ہے یہ انفعالی و پینسی کم و بیش مدت تک باقی رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے تو کسی غیر متعلق شے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور ارادی کوشش ممکن ہے پھر اسکو موضوع کی طرف لوٹا لائے علیٰ ہذا۔ موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں جاری رہ سکتا ہے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے ایک غیر متغیر شے کی طرف اتنی دیر تک توجہ نہیں ہوتی رہتی (صفحہ ۲۷۵) بلکہ توجہ ایک سلسلہ کی طرف ہوتی ہے جس کے اجزا باہم مربوط ہوتے ہیں اور جس سے صرف ایک موضوع بنتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے کوئی شخص سلسلہ طور پر کسی ایسی شے کی طرف توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی ہو۔

بعض موضوع ایسے ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشو و نما نہیں ہوتا۔ شعور سے باہر خارج ہو جاتے ہیں اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو، ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے اور حتیٰ الامکان مقابلہ کرنے کے بعد زیادہ تسلیعی مطالبات کے آگے تسلیمِ ختم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے عنوان ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ لگھوڑے کی طرح بدکتا ہے اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ کے لئے فضول خرچی کے مین شباب کے وقت اس کی گھنٹی ہونی پونجی کا خیال۔ مگر فضول خرچی ہی کو کیوں نہیں۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسے اغراض کا

خیال جو اس کے شوق کے منافی ہوں لمحہ بھر بھی نہیں ٹہر سکتا یہ مین صنفوان شباب میں تذکرہ موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے عنوانات کو نظر سے اوجھل کر دیتی ہے۔ اسے تندرست ناظر تک تک تو اپنے مقبرے کا خیال کئے جائیگا۔ نسبتہ معمولی حالتوں میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سی سچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کر لئے جاتے ہیں مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو آگ کریدے گا کرسیاں سیدھی کریگا میز کو سیدھا کرے گا اخبار اٹھائیگا۔ الماری میں سے کوئی کتاب نکال لے گا ناخن بنانے لگے گا غرض کہ کسی نہ کسی طرح سے صبح کا وقت ضائع کر دے گا اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کی پیروی کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے اس لئے اسکے علاوہ وہ کام کرے گا۔

علاوہ برائیاں معروض کا تغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض باصرہ سے متعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائیگا۔ اگر سامعہ سے تعلق رکھتا ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا (بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر توجہ ہوں) ہیلیم ہولٹنر جس نے اپنی توجہ مس سے اس طور پر سخت ترین امتحانات کئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں۔ وہ شبکی رقبہ کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض عجیب باتیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقابت نام ہے جو یہ ہے کہ اگر ہم ایک آنکھ سے دو مختلف تصویروں کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل میں ہیں) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہی ہوگا



کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں کبھی نہ آئیں گی۔ اب ہیلم ہولٹز کہتا ہے۔

”میں دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے بجا ایک دوسرا نظر سے بالکل غائب ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک سلسلے کے اور پھر دوسرے سلسلے کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں۔۔۔۔۔ لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کی پابندی کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ سوائے اس حالت کے کہ جب ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی اشتغال رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی دوسری چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ ایسا توازن توجہ جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ قدرت نئی نئی چیزوں کی طرف مائل ہونا چاہتی ہے اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہر معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی چیز دریافت کرنے کی فکر میں رہنا چاہئے خصوصاً اس وقت جبکہ اور قومی ارتقائات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں“

اور پھر ایک مصنف پر نکتہ چینی کرتے ہوئے جس نے توجہ کو ایسی فعلیت قرار دیا تھا جو قطعی طور پر شعوری ارادے کے تابع ہوتی ہے ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

”یہ صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ ہم اپنی آنکھوں کو اپنے ارادے سے حرکت دیتے ہیں۔ مگر ایسا شخص جس کو مشق نہ وہ آسانی کے ساتھ ان کے مائل کرنے کا ارادہ پورا نہیں کر سکتا۔ مگر وہ ہر لمحہ کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے کا فاضل انجام دے سکتا ہے جو عمل میلان کو مستلزم ہے۔ جب کسی شے سے ہماری دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور ارادہ اس طرح مجرد طور پر قائم ہوتا ہے تو ہم اس کی طرف اسی طرح نئے مسائل توجہ نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس شے کے متعلق خود سے نئے سوالات کر سکتے ہیں جس میں نئی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ مصروف رہتی ہے۔ توجہ اور ارادے میں جو تعلق ہے اس پر بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست قابو ہوتا ہے“

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ سی پر صادق آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے۔ کسی موضوع منکر کی طرف مسلسل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ اس کو متواتر اٹھتے پٹھتے اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف بیماری ہی کی حالت میں قابض و متصرف ہو سکتا ہے۔

اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کیلئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اُگتے پھولتے اور پھلتے رہتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجے سے خوش ہوتے ہیں لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مختصر ہوتا ہے وہ بے شکل کسی شے کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی کھپسی کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔ عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت بے اختیار سی یا انفالی ہوتی ہے انکے تصورات جھلکتے ہیں اور ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود و منشاخیں پھوٹی چلی جاتی ہیں اس طرح ممکن ہے کہ غلطیوں مست رہیں لیکن ان کا علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے۔ ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی ہے۔ اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے۔ عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر ناما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی منقول قانون کے ذریعہ سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو توجہ سلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع تصور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی منقول رہا نہیں رکھتے اور ہم توجہ کو ارادی یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کے حامل کرنے میں مانع

ہوتی ہے۔ اس لئے معمولی ذہنی دھبہ ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کی فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کیجا سکتی ہے۔ لیکن توجہ خواہ طباعی کی بدولت ہوتی ہو یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت فیصلہ سیرت و ارادے کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ ہنوتو وہ کامل نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے دی بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ ایک کچھ کے پڑھنے کے لئے مضمون میں جس قدر زیادہ دھیپیاں ہونگی۔ اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا اس لئے اس کا مضمون سے اس طرح تعارف کراؤ وہ ہر نئی شے کو کسی پہلی حامل کر دہ شے کے ساتھ منسلک کرے۔ اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کر دتا کہ نئی شے کسی ایسے سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر ہو جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

اب ہم اقسام توجہ بیان کرنے کے بعد اس کے اثرات و نتائج کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

توجہ کے نتائج اس قدر کثیر ہیں کہ بیان و اندازے میں نہیں آسکتے۔ نئی نوع اور کل افراد کی عملی نظری زندگی اس انتخاب سے عالم وجود میں آتی ہے جس کو

نتائج توجہ

ان کی توجہ کی عادی جہت مستلزم ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اس کے بعض نتائج پر روشنی پڑے گی۔ فی الحال اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہم میں سے ہر شخص کی پسند اس پر مبنی ہوتی ہے کہ وہ اشیاء کی طرف کس طرح سے توجہ کرتا ہے اور اس امر کا مدار کہ وہ کس قسم کی کائنات میں خود کو آباد پائیگا اس کے انداز توجہ پر ہوتا ہے۔

توجہ کے فوری نتائج کی بدولت ہم -

(۱) ادراک کرتے ہیں

(۲) نقل کرتے ہیں

(۳) امتیاز کرتے ہیں

(۴) یاد رکھتے ہیں

اور یہ ہم اس سے بہتر طور پر کر سکتے ہیں جو بصورت دیگر ممکن ہوتا ہے۔ یہ سب کچھ تدریجی اشیاء اور ہر شے کے متعلق زیادہ وضاحت سے ہوتا ہے۔ نیز یہ (۵) زمان رد عمل کو مختصر کر دیتی ہے۔

(۱) اور (۲) غالباً اکثر اشخاص یہ نہیں گئے کہ ایک حس جس کی طرف

ہم متوجہ ہوتے ہیں اس سے قوی تر ہو جاتی ہے جیسی اس کی طرف توجہ نہ کرنے کی صورت میں تھی۔ تاہم یہ بات بالکل واضح نہیں ہے اور اسی وجہ سے اس پر کچھ بحث ہوئی ہے جس کی شدت و قوت سے اس کی وضاحت کو علیحدہ سمجھنا چاہیے جس کی شدت میں اضافہ کرنا بہت بڑا کام ہے جو توجہ کر سکتی ہے لیکن جب واقعات کی بنور چھان بین کی جاتی ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ایک حد تک دجسوں کی اضافی شدت میں توجہ کرنے اور توجہ نہ کرنے سے فرق واقع ہو سکتا ہے۔ ہر صورت اس بات کو جانتا ہے کہ وہ ایک منظر کو اپنی آنکھوں کے سامنے کس طرح سے اپنی توجہ کی رد و بدل سے بہ اعتبار رنگ گرم اور سرد کر سکتا ہے۔ وہ گرم کرنا چاہتا ہے تو اسے بہت جلد ہر شے میں سے سرخ رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے اور اگر سرد کرنا چاہتا ہے تو ہر شے میں نیلا رنگ پھوٹتا ہوا نظر آتا ہے۔

اسی طرح سے ایک نغمہ میں بعض سرون یا سرتیوں کے سننے میں جن آوازوں کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم کو پہلے کی نسبت زیادہ بلند اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتی ہیں جب ہم یکساں آوازوں کو دہستی طور پر ہر تیسری یا دوسری آواز کو تیز کر کے تال میل میں تقسیم کر دیتے ہیں تو جس آواز پر توجہ کا زور پڑتا ہے وہ زیادہ شدید معلوم ہوتی ہے۔ بصری مثالاً مابعد اور دو گونہ مثالاً جو شدید توجہ سے عالم وجود میں آتی ہیں ان کے متعلق سوائے



اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ خود شبکی حیس فی الواقع تیز تر ہوجاتی ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے اور بھی زیادہ قرن قیاس ہوجاتا ہے کہ اگر ایک خیالی بصری شے پر دیر تک توجہ کھائے تو اس کے اندر حقیقی شے کی سی آب و تاب پیدا ہوجاتی ہے اور بعض مشاہدہ کرنے والوں میں تو یہ اپنے بعد اپنی بین سلبی مثال مابعد چھوڑ جاتی ہے (دیکھو باب ۱) کسی خاص شدت یا وصف کی قومی توقع کی بنا پر ہم اس کو کسی ایسی شے میں محسوس کرنے لگتے ہیں جو اس سے کوسوں دور ہوتی ہے۔ ان واقعات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ توجہ کسی مسمی اقسام کو زیادہ شدید نہیں بنا سکتی غالباً صحیح نہ ہوگا۔

لیکن دوسری طرف جو شدت پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے اس سے انسان گراہ نہیں ہوتا جس طرح سے ہم مختلف روشنیوں میں ایک رنگ کا صحیح ادراک کرتے اور نام لیتے ہیں اور ایک ہی آواز کو مختلف فاصلوں سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح سے ہم اشیاء پر توجہ کی مختلف مقداروں کا بھی اندازہ کر لیتے ہیں۔ اور توجہ کی وجہ سے احساس میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے اس کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں اور شے کا ادراک اور متعل وہی رہتا ہے۔ خواہ کتنی ہی توجہ کریں ایک خاکستری کاغذ ہم کو ہلکا معلوم نہیں ہوتا نہ گھٹنہ کی آواز زیادہ بلند معلوم ہوتی ہے۔ ایسا کرنے سے کوئی شخص خاکستری کاغذ کو سفید نہیں دیکھ سکتا اور نہ گھٹنہ کی آواز کو بلند کر سکتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس ہر شخص اس کو صبیح کو اپنی اس شعوری فعلیت سے منسوب کرتا ہے جو شے کی طرف مبذول ہوتی ہے۔

اگر صورت حال اس کے برعکس ہوتی تو ہم شدتوں کا ان کی طرف توجہ کر کے پتہ نہ چلا سکتے۔ کمزور اقسامات بقول آئٹن خود مشاہدہ کرنے سے قومی ہوجائی گئے۔ مد ملکن ہے میں خیف اور دہی آوازوں کا مشاہدہ نہ کر سکوں بلکہ صرف ان کو محسوس کر سکوں جو مجھے سب سے زیادہ قومی معلوم ہوں یا کم از کم ایسی شدت کا جو میرے مشاہدہ کی مقدار کی ساتھ بڑھتی ہو۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی توجہ کو بہم بڑا کر ایک گھٹنہ ہوئے ارتسام کو خاصی طرح سے محسوس کر سکتا ہوں۔ یہ موضوع ایسا ہے کہ اگر طریقہ اختراع کئے جاسکتے تو اس کے متعلق اختیارات کرنے سے

بہت کچھ حاصل ہو سکتا ہے۔ فی بحال اس میں ذرا شک نہیں کہ جو کچھ کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا جس کسی شے کا ہم کو تعقل ہوتا ہے اس کی وضاحت میں توجہ کی مدد سے زیادتی ہو سکتی ہے۔

(۳) وضاحت جس مدت تک توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس کے معنی اس خاص شے کے دوسری اشیاء سے ممتاز ہونے اور داخلی تحلیل و تقسیم کے ہیں۔ یہ دراصل داخلی امتیاز کے نتائج ہیں جو مقابلہ حافظہ اور مختلف علاقے کے ادراک کو مستلزم ہے خود سنا کے اندر تو امتیاز تحلیل و ترتیب نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے ایسا کرینچی ایک شرط ہے۔ اور چونکہ ان اعمال کا ذکر آئندہ ہو گا اس لئے اس وضاحت کے متعلق اس جگہ گفتگو نہیں کرتے، جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں پر صرف اس بات کی طرف توجہ کر لینی چاہئے کہ یہ توجہ کا فوری نتیجہ نہیں ہوتا۔

(۴) اس کے متعلق آئندہ ہم جن نتیجہ پر بھی پہنچیں، اس امر سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ ایک شے پر جب توجہ کر لی جاتی ہے، تو پھر یہ حافظہ میں باقی رہتی ہے، اور جس شے کو بے توجہی سے گزر جانے دیا جاتا ہے وہ اپنے بعد کوئی نشان نہیں چھوڑتی۔ باب میں (دیکھو صفحہ ۱۶۳) میں گفتگو ہو چکی ہے کہ آیا بعض حالتیں ذہن کی سطح میں گزر جاتی ہیں اور یہ کہ آیا یہ ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی، اور جن کے گندہ جانے کے بعد آئندہ یادداشت کو کسی قسم کے آثار نہ ملیں گے۔ ڈیوگلڈ اسٹیورٹ کہتے ہیں کہ توجہ اور حافظے کے باہر جو تعلق ہے، اسکو بہت سے معنفوں نے محسوس کیا ہے، وہ کونٹینلین لاک اور ہیلوئیٹس کا بیان نقل کرتے ہیں اور ثانوی خود سکرپٹنگ کی (دیکھو صفحہ ۱۱۲) ایسی ذہنی فعالیت سے توجہ کرتے ہیں جو اس قدر بے توجہ ہو جاتی ہے کہ اس کو گزر جانے کے بعد اپنے متعلق کچھ یاد نہیں رہتا۔ آئندہ حافظہ کے باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

دھ، اس ذیل میں معنی زمانہ رد عمل کے مختصر ہو جانے کے سلسلے میں اثرات توجہ کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے۔ چونکہ اس موضوع پر ونٹ نے اس قدر کام کیا کہ کسی اور محقق نے اتنا نہیں کیا اور اس کو خاص طور پر اپنا بنالیا ہے اس لئے آئندہ

جو کچھ بیان ہو گا وہ بہتر ہے اسی کے الفاظ میں ہو متعلم کو زمان رد عمل کے متعلق جو اختیارات ان کے نتائج اور طریقے باب میں بیان کئے گئے تھے یاد ہونگے۔ جو واقعات میں اب نقل کرتا ہوں انکو بھی اس باب کا تتمہ سمجھنا چاہئے ونٹ لکھتا ہے۔

”جب ہم اپنی توجہ پر کسی میج کے لئے زور دیکر بیٹھے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بجائے میج کے درج کرنے کے ہم بالکل مختلف ارتسام پر رد عمل کر جاتے ہیں۔ اور ایسا اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہم ایک دوسرے سے غلط کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم کو اس حرکت کا جس وقت ہم اس کو غلط میج پر عمل میں لاتے ہیں پورا احساس ہوتا ہے۔ بعض اوقات (اگرچہ کمتر) ایسا ہوتا ہے کہ غلط میج کی صحیح میج سے بالکل ہی مختلف حس ہوتی ہے۔ مثلاً ممکن ہے اعتبار کرتے وقت آواز کے درج کر نیچے بجائے انسان روشنی کی ایک چمک کو درج کر جائے جو اتفاقاً یا ارادۂ پیدا کی گئی ہو۔ ان نتائج کی ہم یہ فرض کئے بغیر کوئی عمدہ توجیہ نہیں کر سکتے کہ ارتسام کی جانب توجہ کے مرکوز کرنے سے حرکی مرکزوں میں رد عمل کا ایک ابتدائی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جس کے لئے خفیف ترین اشارہ بھی اس کو واقعی اخراج میں منتقل کر دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ممکن ہے کسی اتفاقی ارتسام سے مل جائے اور ممکن ہے یہ ارتسام ایسا ہو جس کی طرف متوجہ ہونے کا ہمارا مطلقاً کوئی خیال نہ ہو۔ جب ابتدائی ہیجان اس شدت تک پہنچ جاتا ہے تو اس وقت جو زمانہ میج اور ان عضلات کے انقباض کے مابین ہوتا ہے جو رد عمل کرتے ہیں وہ ممکن ہے نکالعدم ہو جائے۔

”ایک ارتسام سے پہلے اگر ہوشیار کر دیا جاتا ہے تو اس کے اور اک میں سہولت ہوتی ہے۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب چند میج مساوی وقفات کے بعد ہوتے ہیں جب مثلاً ہم رقا ص کی حرکات کو آنکھ سے دیکھتے ہیں یا رقا ص کے نیچے کئی آوازوں کو کان کے ذریعے سے سنتے ہیں۔ اس صورت میں ہر ضرب آئندہ ضرب کے لئے ایک اشارہ ہوتی ہے جس کا پوری طرح سے تیار توجہ سامت کرتی ہے یہی بات اس وقت ہوتی ہے جب وہ

میج جس کا اور اک مقصود ہوتا ہے اس سے پہلے ایک خاص وقفہ پر ایک اشارہ ملتا ہے۔ ان حالتوں میں دیکھا گیا ہے کہ وقت میں طور پر کم ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں نے زمان رد عمل کے متعلق تین ہی اشارے کے ساتھ اور اسکے بغیر تقابلی مشاہدات کئے ہیں جس میں رد عمل کو ناقصا وہ ایک تختہ برگینہ کے گرنے پر مشتمل تھا۔ مشاہدات کے پہلے سلسلہ میں کوئی تینتہی اشارہ نہیں دیا گیا دوسرے سلسلہ میں کیند کے گرنے سے پہلے کچھ شور ہوا جس نے اشارہ کا کام دیا۔۔۔۔۔ ذیل میں ان اختبارات کے اوسط درج کئے جاتے ہیں۔

تعداد اختبارات	اوسط غلطی	اوسط	بلا اشارہ سے۔۔۔۔۔	۲۵ سینٹی میٹر
۱۳	۰.۶۰۵	۰.۶۲۵	۰.۶۲۵	۰.۶۲۵
۱۶	۰.۶۰۶	۰.۶۰۶	۰.۶۰۶	۰.۶۰۶
۱۴	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳
۱۶	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳	۰.۶۰۳

اختبارات کے ایک طویل سلسلہ میں تینتہی اشارے اور میج کے مابین وقفہ ایک ہی رہتا ہے (زمان رد عمل کم ہوتا چلا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ کسی بھی ناقابل التفات حد تک رہ جائے یعنی ایک سیکنڈ کا چند ہزارواں حصہ) یا صفر ہو جائے یا سبکی قیمت اختیار کر لے۔۔۔۔۔ اس منظر کا جو سبب ہم قرار دے سکتے ہیں وہ تیاری توجہ ہی ہو سکتا ہے۔ زمان رد عمل کا مختصر ہو جانا تو آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے مگر یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ یہ صفر رہ جائے یا سبکی قیمت اختیار کر لے۔ بائیں ہمہ جو کچھ سادہ زماں رد عمل کے اختبارات میں ہوتا ہے کس سے اس آخری حالت کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے، اس حالت سے جس میں توجہ پر انتہائی دباؤ ہوتا ہے اور جس حرکت کے ہم انجام دینے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں وہ غلط اشارے پر ہو جاتی ہے۔ ان اختبارات سے جن میں تینتہی میج کے وقت کی پیشین گوئی کر دیتی ہے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ توجہ خود کو اشارے کے مطابق کر لیتی ہے جبکہ ہونے کے ساتھ ہی

اسکا پوری طرح ادراک ہو جاتا ہے اور ادراک کے ساتھ ہی حرکی اخراج بھی وقوع میں آ جاتا ہے ۔

معمولاً جب ارتام کیلئے انسان پوری طرح سے تیار ہوتا ہے تو جب حرکی مرکزوں کو میج اور رد عمل دونوں کے لئے استفادہ تیار کر دیتی ہے کہ جو کچھ وقت صرف ہوتا ہے وہ بیچنے کی جانب عضو یا قی ایصال میں ہوتا ہے لیکن ممکن ہے یہ وقفہ بھی محو ہو جائے تبھی ممکن ہے میج اور رد عمل خارجی طور پر ہم زمان ہو جائیں یا اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہو جائے کہ رد عمل میج کے وقوع میں آنے سے پہلے ہو جائے چند صفو مشیر ( حصہ ۱۴ ) ہم دیکھ چکے ہیں کہ ونٹ اسکی توجہ ذہن کی اس طرح سے رد عمل کرنے کی کوشش سے کرتا ہے کہ ہم کو اپنی حرکت اور اشارہ جو اس کا محرک ہوتا ہے دونوں ایک ہی وقت میں محسوس ہو جائیں جس طرح سے حرکت کا عمل میں آنا اس کے محسوس ہونے سے پہلے ہونا چاہئے اسی طرح اس کو میج سے بھی پہلے ہونا چاہئے کیونکہ اس کے بغیر حرکت اور میج ایک ساتھ محسوس نہیں ہو سکتے ۔

ان اختبارات کی خاص نظری دلچسپی اس میں ہے کہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ توجہ انتظامی اور حس مسائل اور تیسرے ایک عمل ہیں کیونکہ ان کے بعینہ یکساں حرکی نتائج ہو سکتے ہیں ۔ اگرچہ دوسرے تشناتی مشاہدات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ذہنی طور پر بھی مسلسل ہیں مگر ونٹ کے اختبارات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ۔ اس کو قبل از وقت رد عمل کرتے وقت یہ کبھی گمان نہیں ہوا کہ اصلی میج واقع ہو گیا ہے ۔

جس طرح سے توجہ ادراک کو سرچ کر دیتی ہے اسی طرح سے اس کے برعکس میج کے ادراک میں ہر ایسی شے حال ہوتی ہے جو توجہ کو منتشر کرتی ہے یا اس کے مرکز ہونے میں مانع آتی ہے ۔

” مثلاً اگر ہم ایک آواز پر اس طرح سے رد عمل کریں کہ کمزور اور طاقتور میج یکے بعد دیگرے اس طرح سے ہوں کہ مشاہدہ کرنیوالا کسی یقین کے ساتھ کسی خاص شدت کے میج کا انتظار نہ کر سکے تو اس صورت میں زمان رد عمل کل مختلف اشاروں میں بڑھ جاتا ہے“

اور اسی طرح سے غلطی کے اوسط میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ میں ذیل میں دو مثالیں دیتا ہوں۔۔۔۔۔ پہلے سلسلہ میں ایک قومی اور ایک کمزور آواز یکے بعد دیگرے ایک مقررہ وقفہ کے بعد باقاعدہ ہوتی ہیں جسکی وجہ سے شدت ہر بار پہلے ہی معلوم ہوتی تھی۔ دوسرے سلسلہ میں کمزور اور قومی آوازیں بوقت باقاعدہ ہوتیں۔

## ۱۔ باقاعدہ سلسلہ

تعداد اختیارات	اوسط غلطی	زمان رد عمل	قومی آواز
۱۸	۶۰.۱۰ سیکنڈ	۱۱۶ سیکنڈ	کمزور
۹	۵۰.۱۲	۵۱.۲۷	

## ۲۔ بیقاعدہ سلسلہ

تعداد اختیارات	اوسط غلطی	زمان رد عمل	قومی آواز
۱۵	۶۰.۷۶	۶۲۹.۸	کمزور آواز
۹	۵۰.۳۸	۶۱۸.۹	

اس سے بھی زیادہ وقت میں اضافہ اس وقت ہوتا ہے جب قومی ارتعاشات کے سلسلے میں اچانک کوئی کمزور ارتعاش داخل کر دیا جاتا ہے، یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اس طرح سے میں نے یہ دیکھا ہے کہ ایسی خفیف آواز پر جس کا محض ادراک ہی ہو سکتا ہو رد عمل ۴ یا ۵ سیکنڈ تک لے لیتا ہے اور قومی آواز کیلئے ۲۵ سیکنڈ تک آجاتا ہے تجربے سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اگر ایک مہج کی انتظار ہو مگر اس کی شدت ایسی ہو کہ اس کے مطابق توجہ پہلے سے طیارہ نہ تھے۔ تو اسپر رد عمل کرنے میں زیادہ وقفہ صرف ہو گا۔ اس قسم کی حالتوں میں۔۔۔۔۔ جہاں توجہ کی تیاری نامکن ہوتی ہے تو ادراک اور ارادہ دونوں میں وقت زیادہ صرف ہوتا ہے، اور ایسے مہجوں میں جو محض قابل ادراک ہوتے ہیں نمایاں طور پر جو زیادہ وقت صرف ہوتا ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہوتی ہے کہ توجہ اس سے نسبتاً زیادہ شدید مہج کے لئے تیاری کرتی ہے اسی لئے بالکل وہی حالت ہو جاتی جو غیر متوقعہ مہج کی صورت میں ہوتی ہے۔

مگر ان مہیوں سے بھی زیادہ جن سے پہلے سے واقفیت نہیں ہوتی، بالکل غیر متوقعہ ارتسامات میں زیادہ عرصہ لگتا ہے۔ یہ بعض اوقات اس وقت ہو جاتا ہے جب مشاہدہ کرنیوالے کی توجہ بجا آئے اسکے اشارے کی طرف مبذول ہو منتشر ہو جائے اس کا تحقق عمداً کبھی اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ مہیوں سے طویل سلسلے کے اندر جن کے مابین یکساں فرق ہو ایسے وقفہ پر ایک میج داخل کر دیا جائے جو بالکل خلاف توقع ہو۔ اس کا حالت ذہنی پریدہ ہوتا ہے کہ انسان چونک پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں زمان رد عمل ٹر کر ممکن ہے سیکنڈ کے ایک چوتھائی حصہ تک آجائے۔ اس سے خفیف تر مگر بہت ہی نمایاں وہ رکاوٹ ہوتی ہے جو اعتبار کے اس طرح ترتیب دینے سے ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنیوالے کو اس کا علم نہیں ہوتا کہ آیا میج روشنی کا ارتسام ہے یا آواز کا ہے یا اس کا ہے، اور اس وجہ سے وہ اپنی توجہ کسی خاص آلہ حس کی طرف مبذول نہیں رکھ سکتا۔ ایسی حالتیں اس دباؤ کے احساس کے ساتھ جو توجہ کے متحد حالات حس کجباب و انواڈول رہنے سے ہوتا ہے ایک خاص قسم کی بچینی بھی ہوتی ہے۔

جب آئینہ الامیج شدت اور کیفیت کے اعتبار سے بالکل توقع کے مطابق ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اور ایسے میج ہوتے ہیں جو توجہ کے ارتکاز کو دشوار کر دیتے ہیں تو دوسری قسم کی بچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس حالت میں زمان رد عمل ہمیشہ کم و بیش بڑھ جاتا ہے۔ سب سے زیادہ سادہ مثال وہ ہے جہاں ایک لمبی ارتسام دو چہ ارتسامات کے ساتھ اور مسلسل شدید حسی ہیجان کی حالت میں محسوس ہوتا ہے مسلسل میج اسی حاسہ سے متعلق ہو سکتا ہے جس کا وہ میج جو جس پر رد عمل کرنا ہوتا یا کسی دوسرے حاسہ کا بھی ہو سکتا ہے جب یہ اسی حاسہ کا ہوتا ہے تو جس رکاوٹ کا یہ باعث ہوتا ہے وہ ممکن ہے اسی کی وجہ سے توجہ کے منتشر ہو جانے کی بنا پر ہو مگر اس کی کچھ یہ بھی وجہ ہوتی ہے کہ جس میج پر رد عمل کرنا ہوتا ہے وہ اسکی وجہ سے کم نمایاں ہوتا ہے اور علماً انہم شدید حس بن جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اور اسباب بھی موجود ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب میج کمزور ہوتا ہے تو متلازم نتیجہ سے بہ نسبت اس کے کہ جب یہ قوی ہوتا ہے تو اسی اصل ارتسام یا رد عمل طویل تر ہوتا ہے۔ میں نے اخبارات کئے ہیں جن میں اصل ارتسام یا

اشارہ رد عمل گھٹنی کی آواز تھی جس کی قوت کو ایک اسپرنگ کے ذریعہ سے کم و بیش کیا جاسکتا تھا۔ مشاہدات کے ہر مجموعہ میں دو سلسلے تھے ایک میں گھٹنی کی ضربات معمولی طور پر درج ہوتی تھیں اور دوسرے سلسلے میں ایک زندانے وار پیادرات سے ایک اسپرنگ سے لگ کر مسلسل شور کرتا تھا۔ آخر الذکر سلسلے کے نصف آدمے حصے (یعنی ۱ میں) گھٹنی کی آواز معمولی شدت کھتی تھی۔ دوسرے حصے میں گھٹنی کی آواز اس قدر شدید ہوتی تھی کہ شور سے علیحدہ پوری صفائی کے ساتھ سنائی دیتی تھی۔

تعداد اختبارات	اقل	انتہا	اوسط	بغیر شور کے	گھٹنی کی آواز کم شدید ہے
۲۱	۰.۱۵۶	۰.۲۲۴	۰.۱۸۹	بغیر شور کے	گھٹنی کی آواز
۱۶	۰.۱۸۳	۰.۲۹۹	۰.۲۱۳	شور کیا تھا۔	گھٹنی کی آواز

تعداد اختبارات	اقل	انتہا	اوسط	بغیر شور کے	گھٹنی کی آواز کم شدید تھی
۲۰	۰.۱۳۳	۰.۲۰۶	۰.۱۵۸	بغیر شور کے	گھٹنی کی آواز
۱۹	۰.۱۴۰	۰.۲۹۵	۰.۲۰۳	شور کیا تھا۔	گھٹنی کی آواز

چونکہ ان اختبارات میں آواز ب شور کے ساتھ بھی آواز (بغیر شور کی نسبت زیادہ قوی ارتعاش پیدا کرتی تھی) اس لئے ہم کو اعداد میں رد عمل کے اندر شور کا غلغلہ لانے والا اثر براہ راست نظر آتا ہے۔ جب آبی مہج اور اس کے متلازم غلغلہ انداز حس مختلف حاسوں کو متاثر کرتے ہیں تو اس اثر میں دوسرے اجزاء کا متلازم بھی نہیں رہتا۔ میں نے اس کا امتحان بصارت و سماعت سے کیا ہے۔ آبی مہج ایک شعلہ تھا جو پلانیم کے ایک نقطہ سے نکل کر ایک پائپ پر پڑا تھا۔ مستقل مہج وہ شور تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

تعداد اختبارات	اقل	انتہا	اوسط	بغیر شور کے	شعلہ
۲۰	۰.۱۵۸	۰.۲۸۴	۰.۲۲۲	بغیر شور کے	شعلہ
۱۸	۰.۲۵۰	۰.۳۹۰	۰.۳۰۰	شور کے ساتھ	شعلہ

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ ایک ہی حاسہ سے اختبارات کرنا ان اثرات کی اضافی شدت ہمیشہ کم ہوتی ہے (جو بجائے خود ایک رکاوٹ پیدا کرتا ہے) ان آخری مشاہدات میں رکاوٹ کی ہوتقدار ہے اس سے یہ قیاس بہت قوی معلوم ہوتا ہے کہ



توجہ میں اسوقت زیادہ خلل واقع ہوتا ہے، جب خلل انداز میچ اصل میچ سے مختلف حاسے کا ہوتا ہے، نسبت اس کے جب یہ اسی حاسہ سے متعلق ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ شور میں کھینچی بننے کے ساتھ ہی انکی آواز کو محسوس کرنا اسقدر دشوار نہیں ہوتا، لیکن جب اشارہ شعلہ کا ہوتا ہے تو انسان جب شور سے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک طرح کے جبر کا احساس ہوتا ہے۔ اس واقعہ کو توجہ کے اور خواص سے بھی نہایت قریبی تعلق ہے۔ توجہ کی کوشش کے ساتھ اس حاسہ کے اعتبار سے جو مصروف ہوتا ہے مختلف جسمانی حسیں ہوتی ہیں اس لئے توجہ قائم کرنیکی کوشش کے دوران میں جو توانائی موجود ہوتی ہے وہ غالباً آلہ حس میں مختلف ہوتی ہے۔

اس کے بعد ونٹ چند نظری باتیں بیان کرتا ہے جن کے نقل کرنے کی یہیں یہاں ضرورت نہیں اور پھر رکاوٹ کا مندرجہ ذیل جدول دیتا ہے۔

(۱) ارتسام کی غیر متوقعہ شدت رکاوٹ

(۱) غیر متوقعہ شدید آواز ۳۰۰۰

(۲) غیر متوقعہ کمزور آواز ۱۶۱

(۳) مشابه میچ سے خلل (آوازیں آواز سے) ۲۵

(۴) غیر مشابه میچ سے خلل (روشنی میں آواز سے) ۸۰۰۰

ذہن کے ابتدائی اعمال سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں ان سے غلبہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام اعمال میں حتیٰ کہ یادداشت اور استدلال وغیرہ کے اعلیٰ اعمال میں بھی جب کسی توجہ منتشر ہونے کے بجائے انکی طرف مبذول کر لی جاتی ہے تو یہ زیادہ مہارت کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ دھچپ زبان رد عمل کے مشاہدات فطریہ نے کئے ہیں۔ معلم کو وہ باتیں یاد ہونگی جو بائیں درج کی گئی ہیں یعنی کہ زمان رد عمل اس وقت کم ہوتا ہے جب انسان متوقعہ حرکت پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہے نسبت اس کے کہ جب وہ متوقعہ اشارے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ہر فطریہ کی تحقیق ہے کہ جب رد عمل ساوہ خطراتی حرکت نہیں ہوتی بلکہ صرف عقلی عمل کے بعد ہی عمل میں آسکتی ہے اسوقت بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ اختبارات کے ایک سلسلہ میں پانچوں انگلیاں رد عمل کر نیکی لئے استعمال کی گئیں اور

رد عمل کرنے والے کو اشارے کے اختلاف کے ساتھ مختلف انگلی استعمال کرنے کو کہا گیا۔ مثلاً جب ایک لفظ حالت فاعلی میں بہ آواز بلند کہا گیا تو اس کو انگوٹے کو استعمال کرنا ہوتا تھا، مضاف الیہ کی صورت میں اس کو دوسری انگلی کو حرکت دینی ہوتی تھی، اسی طرح سے اسمائے صفات ضمائر اسمائے اعداد کے لئے اس کو مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا پھر شہروں دریاؤں چو پاؤں پودوں عناصر کے نام پر مختلف انگلیوں کو حرکت دینی ہوتی تھی۔ یا شاعروں تغنیوں فلسفیوں کے ناموں پر وغیرہ ان الفاظ کو اس انگلی کے ساتھ اس طرح سے مطابق کیا گیا تھا کہ ایک خاص لفظ کے کہنے پر یہی متعلقہ انگلی ہی حرکت کرتی تھی، اور اسکے علاوہ کوئی انگلی حرکت نہ کرتی تھی۔ اختصاراً رات کے دوسرے سلسلہ میں رد عمل ایسے لفظ کے ادا کرنے پر مشتمل تھا جو ایک سوال کے جواب میں ہوتا تھا مثلاً کسی کھانے کے لائق چھیلی کا نام لو وغیرہ یا شکر کی پہلی تھیل کا نام لو وغیرہ یا کانٹ اور ہیوم میں سے کونسا بڑا فلسفی ہے۔ (یا پہلے سیب چیری اور چند پہلوں کا نام لے کر پوچھا جاتا) ان پہلوں میں سے تم کس کو ترجیح دیتے ہو یا گوٹھے کا بہترین ڈراما کونسا ہے وغیرہ یا حرف تھی میں کونسا پہلے آتا ہے حرف ل یا ب سے خوبصورت درخت کا پہلا حرف وغیرہ ان میں سے کونسا کم ہے ۱۵ اور ۲۰ منفی ۸ وغیرہ روات عمل کے ان سلسلوں میں بھی وقت اس وقت بہت کم صرف ہوا جب رد عمل کرنے والے نے توجہ بجائے اسکے کہ سوال کی طرف کرے پہلے سے جواب کی طرف کی۔ کم سے کم زمان رد عمل شاید ہی ۱/۱۰ سیکنڈ سے زیادہ ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ اس سے چو گھنٹے سے لے کر اٹھ گھنٹے تک زیادہ ہوتا تھا۔

اس قسم کے نتائج کے سمجھنے کے لئے انسان کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے، کہ ان اختصارات میں رد عمل کرنے والے کو ہمیشہ سے اس سوال کی عام نوعیت معلوم ہوتی تھی جو اس سے ہونی والا ہوتا تھا۔ اور اس وجہ سے اس کو اس طبقہ کا بھی کم و بیش علم ہوتا تھا جس سے اس کا جواب دینا ہوتا تھا لہذا جب وہ پہلے ہی سے اپنی

توجہ جواب کی طرف مبذول رکھتا تھا تو اس کے اندر وہ دماغی اعمال جن کا اس کے کل دماغی حلقہ سے تعلق ہوتا تھا نیم ہیجان کی کیفیت میں رہتے تھے اور اس حالت میں سوال بہت کم وقت میں اس خاص جواب کو ذہن سے برآمد کر سکتا تھا جو اس سے متعلق ہوتا تھا۔ اس کے برعکس جب توجہ محض سوال کی طرف رکھی گئی اور ممکنہ جواب کی طرف سے ہٹتی رہی تو حرح کی رقبوں کی یہ ابتدائی نیم ہیجانی کیفیت وقوع میں آنے سے قاصر رہی اور جواب کے عمل کو سوال کے سن لینے کے بعد ہونا پڑا۔ اس صورت میں اگر وقت زیادہ صرف ہوا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے جمع حیجرات کی یہ عمدہ مثال ہے نیز اس صورت کی جس میں توجہ منتظر جب پوری شدت کے ساتھ مرکوز نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی حرح کی مرکزوں کو تیار کر دیتی ہے اور اس کام کو مختصر کر دیتی ہے جو ایک ہیج کو ایک مقررہ نتیجہ برآمد کرنے کے لئے ان پر انجام دینا ہوتا ہے۔

اب ہمارے پاس اس قدر واقعات جمع ہو گئے ہیں کہ اس عمل تو جہی کی  
اصلی نوعیت  
نہایت پیچیدہ سوال کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔  
دو عضویاتی عمل جن کی ہم کو جہلک نظر آئی ہے فی الفور  
ہمارے ذہن کو اس طرف منتقل کرتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ملکہ مکمل جواب ہو جائیں  
میری مراد مندرجہ ذیل اعمال سے ہے۔

(۱) حسی اعضا کا تطابق

(۲) جس شے کی طرف توجہ ہو رہی ہے اس کے ساتھ متعلقہ تصورات اُم کرنے والے مرکزوں کی انتظاری تیاری۔

(۱) توجہ حسی میں آلات حس اور عضلات جسم جو ان کے عمل کیلئے مدد ہوتے ہیں ان میں نہایت شدت کے ساتھ تطابق ہوتا ہے خواہ یہ بالذات ہوا یا اضطرابی مشتق ہو۔ مگر اس امر کا یقین کرنے کے لئے بھی کافی وجوہ ہیں کہ عقلی توجہ یعنی جو معروض کے تصور کی طرف توجہ کے ساتھ ہی آلات حس میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو معروض کی بنا پر ہوتا ہے۔ دوسری طرف تصوری مرکزوں کا اہتمام اس وقت موجود ہوتا ہے جب معروض سے تعلق (خواہ حسی ہو یا تصوری) ہماری دہی

ذہن کی اور محسوسوں سے ماخوذ یا کسی طرح سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ کس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب توجہ جو اس طرح سے ماخوذ و مشتت ہوتی ہے کہ اس کو انفعالی شمار کیا جاتا ہے اور نیز اس وقت بھی جب کہ اس کو ارادی قرار دیا جاتا ہے۔ پس حیثیت مجموعی ہم و ثلوق کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، (کیونکہ ہم بلوغ کے بعد کسی شے کی طرف اس لئے توجہ نہیں کرتے کہ ہم کو اس کے ساتھ جو دلچسپی ہے وہ اس کے اور چیزوں کے تعلقات سے مربوط نہ ہو) کہ حسی تطابق کے دونوں عمل اور تصویری اہتمام ہمارے تمام مقرون توجہی افعال میں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

اب ضرورت ہے کہ ان دونوں باتوں کو ذرا تفصیل کے ساتھ ثابت کیا جائے پہلے حسی تطابق کو لیتے ہیں۔

جب ہم حسی معروض کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہوتی ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم بلا کسی ارادے کے اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کو مناسب وضع میں کر لیتے ہیں۔ سر و جسم کو بھی موٹ لیتے ہیں۔ چلکتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروض کے مطابق کر لیتے ہیں۔ شمع کو محسوس کرتے وقت ہم آگ حس کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں ان تمام افعال میں قطعی قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجے میں حامل ہونیکا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چلکتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے۔ یہ عضوی احساس ان معروضات کے احساس سے متقابل ہوتا ہے جن کے ساتھ یہ ہوتا ہے اور اس کو خاص طور پر اپنے سے منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ معروضات غیر نا پر مشتمل ہوتے ہیں۔ ہم اس کو اپنی فعلیت کی حس خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ ہم کو اپنے اعضاء سے کسی اور شے کے احساس مطابقت سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ مطابق ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی شے ذاتی طور پر ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہے تو اس سے آلات حس میں

فی

اضطرابی تطابق پیدا ہوتا ہے اور اس کے دو نتیجے ہوتے (۱)، معروض کی صفات بڑھ جاتی ہے (۲) ، غلیظیت کے احساسات ہوتے ہیں۔ ان احساسات کی غالباً فشر نے سب سے پہلے تحلیل کی ہے اور ان قوی تر احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے، متماز کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے،

”جب ہم ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی دباؤ کے تغیر کا ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ یا کانوں کو ایک طرف مائل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے اور کسی شے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے میں بھی اس کے اعتبار سے بدل جاتا ہے اور ہم اس اعتبار سے توجہ پر زور پڑنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت خاص وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جب توجہ سرعت کے ساتھ آنکھ اور کان کے مابین ڈاؤن اوڈیل ہوتی ہے جب ہم لامسہ یا ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شے کا پوری دقت کے ساتھ امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے“

”لیکن اب جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو مزید طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں تو بالکل ایسا ہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ ایک شے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ محسوس کرتے وقت ہوتا ہے۔ مگر اس معاملہ احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیاء (نیز تشاللات مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے) اسکی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہوتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال کی محالیت مختلف ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے سمٹ آتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصے میں پناہ لی ہے، جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر

میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف زور دوں گا، بلکہ اس نسبت سے آئے گی جس نسبت سے میں اس کو نیچے کی طرف سمیٹوں گا۔“

تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت، پیچھے کی طرف جو سمتاً و محسوس ہوتا ہے، وہ میرے اندر تو زیادہ تر اس احساس سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جو دو پہلوؤں کے باہر اور اوپر کی طرف داخلی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کہ فینہ کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ میں اس احساس کا حصہ ۲۰ پر ذکر کر چکا ہوں۔ اگر معلوم کروں ان عضوی احساسات کے وجود میں شک ہو تو وہ اس عبارت کو پھر اچھی طرح لے کر پڑھ لے۔

لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ممکن ہے کہ ہم ساحت نظر کے حوالی کی کسی شے کی طرف توجہ کریں، مگر آنکھوں کو اس کے مطابق نہ کریں۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح سے لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عورتیں بالعموم اپنی حوالی کی بصری توجہ کی مردوں کی نسبت زیادہ تربیت کرتی ہیں۔ یہ غالباً حرکات تطابق کے توجہی عمل کے ساتھ عام طور پر اور ہمیشہ رہنے کے خلاف ایک اقراض ہو گا۔ معمولاً جیسا کہ مشہور ہے کہ ساحت نظر کے حوالی کی کوئی شے اس وقت تک ہماری توجہ کو اپنی طرف منطقت نہیں کر سکتی جب تک کہ یہ نظر کو اپنی طرف منطقت نہیں کر لیتی، یعنی گردش و تطابق کی ایسی حرکتیں اضطراب نہیں ہو جاتی جن سے مثال قمریٰ سب زیادہ تیز نظر کے حصہ پر واقع نہیں ہو جاتی۔ تاہم شق سے کوشش کے بعد ہم حاشیہ کی طرف اس طرح توجہ کر سکتے ہیں کہ آنکھوں کو حرکت نہ ہو۔ ان حالات میں مردوں کی پوری طرح کبھی واضح نہیں ہوتا۔ شکیلی میں جو اس کا مقام ہوتا ہے وہ انکی صفائی اور وضاحت کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن اور بہتر شخص کوشش کر کے اپنے دل کو کشفی دیکھتا ہے (کوشش کر نیے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح و جلی شہور ہو سکتا ہے، جتنا کہ کوشش سے پہلے تھا۔) یہ علم ہولٹنر اس واقعہ کو اس قدر دیکھپ پیرائے میں بیان کرتا ہے، کہ میں

اس کے پورے مشاہدے کو نقل کرونگا۔ وہ مجسم نمائی تصاویر کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ کے لئے روشنی پڑتی تھی ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کر بیچی کوشش کر رہا تھا۔ تصاویر ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جس کو کبھی بجلی کا شعلہ روشن کرتا تھا اور درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو اوپر اُدھر ہو جانے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان ایک سوراخ کر دیا گیا تھا اس سوراخ میں سے گمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے کے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک تابدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی بصری محوروں کے ساتھ ہلکا ایک مکمل مثال بن گئی۔ دوسیلے کی غنیف سی حرکت بھی اس مثال کی وجہ سے معلوم ہو جاتی تھی کیونکہ یہ فوراً دُہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیام ہو لٹرنے معلوم کیا کہ اگر آنکھوں کو حرکت دیجائے تو سادہ خطی شکلیں شعلہ کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہونے لگتی ہیں لیکن جب شکلیں پیچیدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعہ کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے تشعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے اب یہ بات دُپسی سے خالی نہیں کہ ہم تصویروں کے سوراخوں پر پوری طرح نظر جمائے رہتے ہیں۔ اور کبھی ان کے مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے مگر اس کے باوجود قبل اسکے کہ روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصے کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصے میں ہوتے ہیں نہیں اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابقت یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی۔ یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کے کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم رکھ سکتی ہیں۔ ممکن ہے یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کیلئے سب سے زیادہ مفید ثابت ہو۔

لیکن ہیرنگ مندرجہ ذیل تفصیل کا اضافہ کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے ”حاشیے کے معروض کی طرف توجہ کرتے ہوئے ہم کو ہمیشہ

اس کے ساتھ ہی اس معروض کی طرف بھی توجہ کرنی ہوتی ہے جس کا براہ راست

ارتسام ہو رہا ہے۔ اگر ہم ایک ہم سیکنڈ کے لئے بھی آخرالذکر کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں

تو ہماری نظر اول الذکر کی طرف حرکت کرتی ہے جیسا کہ مثالاً تا بعد کے پیدا ہونے یا عضلی آوازوں کے سننے سے آسانی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو توجہ کا تبدیل مقام نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ غمیر معمولی وسعت کا انتشار ہے جس میں بڑا حصہ پھر بھی اسی شے کا ہوتا ہے، جس پر نظر براہ راست پڑتی ہے۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا براہ راست تطابق ہوتا ہے۔ تطابق حیطہ سے ہر جگہ ہوتا ہے یہاں بھی موجود ہے اور اس کے بغیر ہم سے ارادی فعلیت کا ایک جزو فوت ہو جائے گا حقیقت یہ ہے کہ فعلیت کا دباؤ (جو اختیار میں خاص طور پر زیادہ ہوتا ہے) وہ ایک عضلات کے غیر معمولی قوی انقباضات پر معنی ہے جو دھیلوں کو ساکن رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو ان اعضا میں غیر معمولی دباؤ کے احساس پیدا کرتے ہیں۔

(۲) لیکن اگر اس اختیار میں تصویر کے حوالی کے حصے کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا۔ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں اور یہ وہی تصویر سی تیج ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حسی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصویر جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ یہ کوشش سے آتا ہے اور اس قسم کا آٹا اس شے کا بقیہ حصہ ہوتا ہے جس کو ہم ان علامات میں توجہ کا دباؤ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہ کی افعال میں اس شے میں جس کی طرف توجہ کرتے ہیں یہ تقویت پہنچانے والا مثل یہ داخلی احیاء یہ انتظار کی فکر کس درجہ غمیریت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔

جب توجہ عقلی ہوتی ہے تو اس وقت اس کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اس حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے وہ تصور داخلی محاکات یا تغزل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویر می تمیز کا وجود سی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا



ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت حسی توجہ اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے۔ اس وقت یہ بتانا مشکل ہے کہ ادراک کا کتنا جزو باہر سے ہو رہا ہے اور کس قدر اندر سے آ رہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی مشنی قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کر دینے کے لئے کافی ہو گا۔

ونٹ اور ایکسنر کے اختبارات جو اوپر نقل کرائے ہیں ان میں ارشادات کا انتظار اور رد عمل کی تیاری اس امر کے محض اہتمامی تخیل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی کہ ارشادات کیا ہوں گے اور رد عمل کیا ہونی چاہئے۔ جہاں محرک نامعلوم ہوتا ہے اور رد عمل غیر متعین ہوتی ہے وقت ضائع جاتا ہے کیونکہ ان حالات میں پہلے سے کوئی متعین مثال قائم نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جہاں اشارے اور رد عمل کا زمانہ اور نوعیت دونوں پہلے سے بتا دیئے جاتے ہیں وہاں توجہ انتظار ہی اس قدر تیار ہوتی ہے کہ ممکن ہے حقیقی ارتسام شدت کی نقل کر دے یا کم سے کم ارتسام کے حرکی اثرات پیدا کر دے۔ ونٹ اور ایکسنر کی تصانیف کو پڑھنا اور (Apperception) (ادراک) اور (Spannung) اور اس قسم کی دوسری اصطلاحوں کی (Imagination) (تخیل) میں تعبیر نہ کرنا ناممکن ہے۔ خصوصاً ونٹ کے یہاں جو لفظ (Apperception) (ادراک) پر بہت زور دیتا ہے (Imagination) (تخیل) اور (Attention) (توجہ) دونوں باہم بدل سکتے ہیں۔ یہ تینوں لفظ و عمل سے تصویری مرکوزوں کے یہجاں پذیر ہو جانے کی حالتوں کے نام ہیں جس کے لئے مسٹر لیوس کا لفظ (Spannung) (ادراک متعین) بہترین معلوم ہوتا ہے۔

جس حالت میں کہ وہ ارتسام جسے ہم محسوس کرنا جو بہت ہی کمزور ہو، تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں۔

اگر ہم کو کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا جو تو مناسب یہ ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے .....  
پیانو اور ہارمونیم دونوں اس کام کیلئے نہایت موزون ہیں کیونکہ دونوں سے قوی

زائد سرتیاں نکلتی ہیں۔ پہلے پیاو سے (ایسی آواز کی مثال جو کتاب میں پہلے بیان کی گئی ہے) ج نکالو۔ جب اس کے ارتعاشات ختم ہو جائیں تو شدت کے ساتھ پھرک بجاؤ جس کی آواز میں ج تیسری زائد سرتی ہے۔۔۔ اگر تم گنگئے کو جو کسی زائد سرتی کے مطابق ہو (مثلاً آواز کی ج زائد سرتی کے کان کے مقابل لاؤ اور پھرک کا سر نکالو تو تمہیں ایسا معلوم ہو گا گنگئے سے ج کی آواز نہایت زور سے سنائی دے رہی ہے۔۔۔۔۔ گنگئے کے ذریعہ قومی کر نیچے طریقہ سے بغیر آلہ کے کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیونکہ جب ہم گنگئے کو بتدریج علیحدہ کرتے ہیں تو ج کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو ابھی جانب ایک مرتبہ رجوع ہو چکی ہے، اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے اور شاہدہ کرنیوالا اب ج کی سرتی کو بلا امداد خارجی کان سے سُر کی غیر متغیر اور قدرتی آوازیں سنتا ہے۔

دنیا اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے۔

”بنور مشاہدہ کرنے کے بعد ہمیشہ یہ معلوم ہو گا کہ انسان پہلے حافظے کے اندر اس آواز کی مثال کا اعادہ کرتا ہے جس کو وہ سننا چاہتا ہے۔ یہی بات کمزور و گریزاں بصری ارتعاشات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے۔ ایک تصویر پر بجلی کے شعلے سے روشنی ڈالو۔ ان کے مابین طول وقفے ہونے چاہئیں۔ پہلے با بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلے کے بعد بہ مشکل کوئی شناخت ہو سکے گی۔ لیکن سبب مثال کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح ہم کو آخر کار نسبتاً واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اختلافات کی بنیاد ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آوازیں پہچان لیتے ہیں یا ایسا ہوتا ہے کہ ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو تازہ کر دیتا ہے جو کم و بیش خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے اس طرح ہر تصور کو مرکز شور تک پہنچانے میں دیر لگتی ہے۔ اور اس عرصہ میں ہم ہمیشہ اپنے اندر توجہ کا عجیب و غریب احساس محسوس کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اس منظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے توجہ میں ارتسام کے

ساتھ تطابق ہوتا ہے۔ غیر متوقعہ ارتسامات پر جو ہم چونک پڑتے ہیں اسکا باعث یہ ہوتا ہے کہ جب ارتسام ہوتا ہے اس وقت ہماری توجہ اس کے لئے تیار نہیں ہوتی۔ خود تطابق بھی دو قسم کا ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق ہیچ کی شدت اور کیفیت دونوں سے ہوتا ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھ جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جس پر دو دھنوں سے مل ہو رہا ہے یعنی معروض اسکو خارجی طور پر متوجہ کرتا ہے اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں دماغی خلیہ کی توانائی ہر دو اجزاء کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پوری توجہ نہیں ہو سکتی اور نہ اس کا پوری طرح ادراک ہو سکتا ہے جب تک یہ محض موجود ہی ہوتا ہے بلکہ ادراک بھلے اس کا موجود ہونا اور شعور کا اس کی طرف متوجہ ہونا دونوں ضروری ہے۔

اب چند فریڈ سٹریٹ بائل واضح ہوں گے مثلاً ہیلیم ہولٹران مجسم نمائی تصاویر کے متعلق جن پر ایک نغمے کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی تھی مندرجہ ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

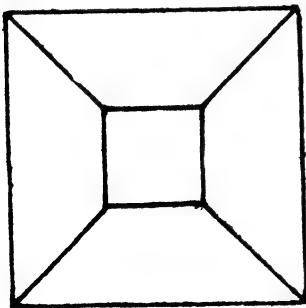
وہ کہتا ہے کہ اختیارات اس اعتبار سے عجیب ہیں کہ توجہ تشالات دو گونہ پیدا کرنے میں حصہ لیتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جو تصاویر اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے لئے دو گونہ دیکھنا نسبتہ دشوار ہوتا ہے میں ان کے دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کے لئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں اور وہ اس ترکیب سے کہ میں غور سے یہ خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ کیسی نظر آئی چاہیں اس میں توجہ کا اثر خالص ہے کیونکہ کل حرکات چشم خارج کر دی گئیں ہیں۔ ایک اور مقام پر بھی مصنف لکھتا ہے۔

جب میرے سامنے ایک جوڑا ایسی مجسم نمائی تصویروں کا ہوتا ہے جن کو ترکیب دینا دشوار ہوتا ہے کیونکہ ان میں جو خطوط و نقاط ایک دوسرے کے مطابق ہیں، ان کو ایک دوسرے سے ڈھانپنا دشوار ہوتا ہے اور آنکھوں کی ہر خفیف سی

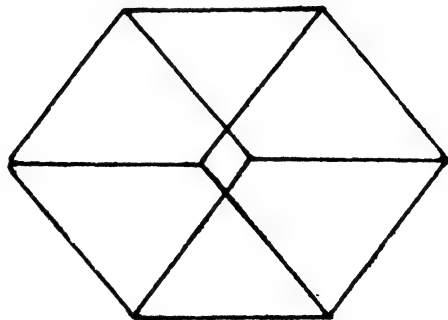
حرکت سے یہ منحرف ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کی مجسم شکل مجھے ایجاہ نظر آجائے تو میں پورے یقین کے ساتھ اپنی آنکھوں کو اس تصویر پر حرکت دیتا ہوں بغیر اسے تصویریں پھر علیحدہ ہوں۔  
نیز رقابت شبکی کے متعلق لکھتے ہوئے میلم ہولٹز لکھتا ہے۔

”اس میں دو حوں کے مابین کوئی زور زمانی یا کثرتی نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا انحصار ہمارے توجہ کے قائم کرنے یا قائم کرنے سے قاصر رہنے پر ہی ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا منظر تو اور کوئی مشکل ہی سے ملے گا جو ان اسباب کے مطالعہ کرنے کے لئے جو توجہ کو متعین کرتے ہیں اس قدر موزون ہو۔ یہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو سکے قائم کرنا چاہئے اس کے بعد یہ واقعا نظر آتے لگے گی۔“

نمبر ۲۷ و ۲۸ کی شکلوں میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی اس شکل کا تصور کر کے جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں تغیر کر سکتے ہیں اسی طرح ان جہتوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خط ملکر ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس سے جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس کو کوئی علاوہ نہیں ہوتا۔ بلاشبہ جہاں ہمیں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے اس کا پائیں سے علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔



شکل نمبر (۳۱)



شکل نمبر (۳۲)

مکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں۔ لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں تو پھر اس کی طرف ہم جب چاہیں متوجہ ہو سکتے ہیں کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان اہل الفسانا نوڑا ہی انگریزی زبان (Pas de lien Rhone que nous)

کے یہ لفظ (Paddle your own canoe) کون پہچان سکتا ہے لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے۔ تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اسکی مثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحے پر ہیں یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے۔ جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا مفہور کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوٹیاں بھی نظر آتی ہیں ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ کی ٹوپی ہی خیال کرتا ہے۔ ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہ توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا اور اک مٹپن آدھا اور اک ہوتا ہے۔

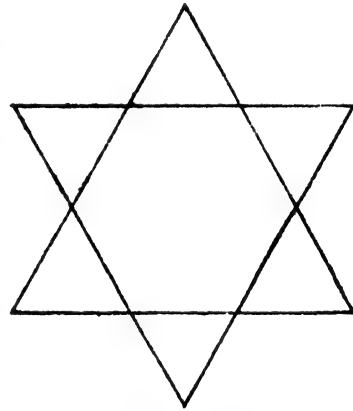
اسی وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے جن کا دیکھنا انھیں سکھایا گیا ہے اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے۔ اور جس کو دس ہزار میں سے ایک آدمی بھی خود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہماری جمالیاتی فطرت لطف اندوز ہو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی شخص ہم کو بتا دے کہ ہم کو کون سے پہلوؤں کو انتخاب

لے۔ حاشیہ کے اندر میں واقعات کے ایک اور مجموعہ کا حوالہ دیے بغیر نہیں رہ سکتا جس کا لوٹنے اپنی میٹھی دانش سائنس کا لوجی ص ۳۳ میں حوالہ دیا ہے اگرچہ میں اس کی توجیہ نہیں آلا جس کے حکان سے مطمئن نہیں ہوں۔ خاموشی سے لیٹے ہوئے دیوار کے کاغذ پر غور کرتا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ بعض اوقات اشکال کی روش تو جہ کو اپنی طرف منطف کرتی ہے اور بعض اوقات زمیں۔ ان دونوں میں سے جس شے کی طرف توجہ منطف ہوتی وہ زیادہ واضح اور زیادہ قریب معلوم ہونے لگتی ہے

کرنا چاہئے اور کون سے نتائج کو ہم بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں تب جا کر یہ ہوتا ہے کہ ہماری جمالیاتی فطرت نشو و نما پاسکتی ہے اور غلط جذبے سے متاثر نہیں ہوتی۔ تعلیم اطفال میں ایک مشق یہ بھی ہوتی ہے کہ بچوں سے کہا جاتا ہے کہ کسی ایسی معروف شے میں جیسے کہ پھول یا مصنوعی پرندہ جتنی خصوصیات دیکھ کر وہ بتا سکتے ہیں

بقیہ مانشیہ صفحہ گزشتہ - - - - - ایک رنگے اور کثیر الخطوط بیجا دی ہم کو بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ گویا ایک خط کی بنی ہو۔ اور کبھی بہت سے لمبے ہوئے خطوط کی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور ہمیں ہمارے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ (یہ بات موری نمونوں میں بہت خوبصورتی کے ساتھ معلوم ہوتی ہے لیکن شکل نمبر ۲۹ جیسا سادہ نقشہ بھی اس کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں ہم کو کبھی تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو بڑے مثلث ایک دوسرے پر رکھے ہوئے ہیں بعض اوقات یہ ایک مسدس معلوم ہوتا ہے جس کے پہلوؤں پر زاوے پھیلے ہوئے ہوں اور کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ چھ چھوٹے چھوٹے مثلث سروں پر سے جڑے ہوئے ہیں۔ ا۔ - - - - - اکثر ایسا ہوتا ہے کہ

جب ہم عالم خیال میں کسی تصویر کی طرف نظر جائے ہوئے ہیں، تو اس کا کوئی خاص حصہ وفات کے ساتھ روشن ہو جاتا ہے اگرچہ اس کی باہر ذمیت یا اس کے معنی سے اس طرح توجہ کے متبع ہونے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ - - - - - جو شخص اونٹن کے منگتا ہے اس کو ماحول کبھی روشن اور کبھی تاریک معلوم ہوتا ہے۔ پاس والوں کی آواز کبھی تو بہت دور سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور بالکل کاؤں کے پاس۔ ان تغیرات کو ہر شخص نے محسوس کیا ہوگا میری رائے میں ان کی نہایت آسانی کے ساتھ توجیہ کی جاتی



شکل نمبر (۳۹)

ہے۔ انکی توجیہ یہ ہے کہ حال سے تصویر کی مرکزوں کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے اور ان کا توازن ہی یہ کہ ہر وقت تغیر ہوتا ہے۔ ہم خطوط کے ایک سلسلے کو شے اور دوسرے کو ہائیں خیال کرتے ہیں اور اس میں ہم پہلے سلسلے کو دیکھنے لگتے ہیں تعلیمی تغیر کے لئے کوئی ضلعی محرک ہونا ضروری نہیں ہے۔

بتائیں۔ وہ ان خصوصیات کا توجہ پٹ سے نام لینے دیتے ہیں جن کو وہ پہلے سے جانتے ہیں۔ مثلاً تمباک دھواں چوخی پاؤں گروہ گھنٹوں غور کرتے ہیں پھر بھی ان کو نہتہوں بچوں پروں کا اختیار نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ جن چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن کا پہلے سے اور اک ہوتا ہے جن پر گویا ہمارے لئے نشان لگا کر رکھ دیا جاتا ہے اور ان کے نشان ہمارے ذہن میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کے منجھدار میں پھنس جائیں۔ پس عضوی تطابق تصور ہی تیاری یا ادراک پیشین کل توجہی افعال کے اندر ہوتا ہے پروفیسر بنین پروفیسر ربٹ اور ان سے بھی زیادہ قابلیت کے ساتھ مسٹر ایم این لنگے ایک دلچسپ نظریہ کے مؤید ہیں جو یہ کہتا ہے کہ خود تصویری تیاری عضلی تطابق کا نتیجہ ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عضلی تطابق کو تمام تر توجہی عمل کی اصل اساس کہہ سکتے ہیں۔ کم از کم ان مصنوں کا نظریہ عملی طور پر تو اسی کے مساوی ہے اگرچہ پہلے دو مصنف اس کو بعینہ ان الفاظ میں بیان نہیں کرتے۔ اس کے ثبوت میں عضلی توجہ کے واقعات بیان کئے گئے ہیں جن کے ساتھ عضوی تطابق ہوتا ہے یا ایسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے کہ جن کے متعلق فکر کرنے میں ہم کو کوئی مذکورہ حرکت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً لانگے کہتے ہیں کہ جب میں ایک رنگین دائرے کے مثل کی کوشش کرتا ہوں تو میں خود کو اپنی آنکھوں سے اسی حرکت کرتا ہوا محسوس کرتا ہوں جس کے دائرہ مطابق ہوتا ہے اور پھر رنگ کا مثل کرتا ہوں جو اس حرکت کے بعد ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ متعلم ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کر لے اور کسی مستند شے مثلاً پینسل کا خیال کرے۔ اس کو آسانی کے ساتھ یہ محسوس ہو جائیگا کہ وہ پہلے اپنی آنکھ کو خفیف سی حرکت دیتا ہے جو اس خط استقیم کے مطابق ہوتی ہے جس کا اسکو کمزور احساس اس وقت ہوتا ہے جب وہ پینسل کی سطح چھوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ تغذیہ کے اتفاقات کے مطابق دماغی قطعات میں جڑے ہوئے کانڈکٹس کی طرح ایک دوسرے سے لکھات چوچا جاتا ہے۔ ادنگ کیمالت میں جو تواتر ہوتے ہیں ان کا اس سبب پر مبنی ہونا اور مبنی ظاہر ہے۔

اسی طرح سے کسی آواز کا خیال کرتے وقت ہم اس کی بہت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یا عضلی طور پر اسکی تال میل کا اعادہ کرتے ہیں یا اسکی نقل کے ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں؟ لیکن عضلی انقباضات کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ہمارے فکر کے مستقل متلازم ہیں اور بات سہ ہے۔ ہر لانگے کے ساتھ یہ کہنا کہ فکر محض عضلی انقباض سے ممکن ہوتا ہے اور بات سہ ہے لیکن ہے کہ ایسا ہوتا ہو اور معروض فکر دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہو جن میں سے ایک کا حرکت کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہو، اور دوسرے کا نہ ہوتا ہو اور جس حصے کا ادراک حرکت سے ہوتا ہو، وہ عادتاً یاد آجاتا ہو۔ اور ذہن میں حرکت کے عمل میں آنے سے جم جاتا ہو، اور دوسرا حصہ محض ثانوی طور پر حرکت سے محض امتیاز رکھنے کی بنا پر بیدار ہو جاتا ہو، لیکن اگر سب لوگوں میں ایسا ہی ہوتا ہو (جس کے متعلق مجھے شک ہے) تو یہ محض ایک علمی مادہ ہوتی ہوگی جس کا لازمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ ارادے کے باب میں معلوم ہوگا کہ خود حرکات ان مثالوں کا نتیجہ ہوتی ہیں جو ذہن کے سامنے آتی ہیں اور جو بھی حرکت کرنے والے حصوں کے احساسات کی ہوتی ہیں اور کبھی حرکت کے آنکھ کاں وغیرہ پر نتیجہ کی ہوتی ہیں اور بعض اوقات (اگر حرکت دراصل اضطراری یا جبری ہو تو) اپنے فطری ہیج یا علت محرکہ کی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے انکار کرنا کہ احساس کی کوئی کیفیت بھی براہ راست تصور کی شکل میں پیدا ہو سکتی ہے، اور اس امر کا دعویٰ کرنا کہ صرف تصورات حرکت ہی دوسرے تصورات کو ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں، تمام وسیع تر اور عمیق تر تمثیلات کے خلاف ہے۔

اس حد تک تو تطابق اور ادراک پیشین کے متعلق تھا۔ اس کے علاوہ صرف ایک عمل اور ہوتا ہے، اور یہ غیر متعلق تصورات و حرکات کا ترک ہے۔ مگر یہ ارادی توجہ کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے، اور وسیع معنی میں توجہ کی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی اور اس کا خاص طور پر اس وقت ہم سے تعلق نہیں ہے محض اس حقیقی تعلق کو دیکھتے ہوئے، جو ہمارا بیان ایک طرف تو توجہ اور تشل میں اور دوسری طرف امتیاز و مافظہ میں قائم کرتا ہے، دو عملی نتائج اخذ کئے لیتے ہیں اور پھر نسبتہ فکری مسئلہ کی طرف بڑھ جاتے ہیں جو ہاتھی ہے۔ عملی نتائج تسلیم سے متعلق ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان بچوں کی توجہ کے



تو ہی کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس مضمون کی جس کی کہ ان کو تعلیم دی جا رہی ہے مطلق پروانہ کرتے ہوں اور پڑھتے وقت ان کی عقل اپنے حق نے چلی جاتی ہو۔ ایسی صورت میں دیکھی کسی ایسی شے سے ماخوذ ہونی چاہئے جس کا معنی کام کے ساتھ اختلاف قائم کر دیتا ہے۔ اگر اور کوئی خارجی شے ذہن میں نہ آئے تو انعام کی رغبت اور سزا کے خوف ہی سے کام لینا چاہئے۔ پروفیسر ریٹ کہتے ہیں،

”ایک بچہ پڑھنے سے انکار کرتا ہے وہ اپنے ذہن کو حروف کی طرف متوجہ نہیں رکھتا جو اس کے لئے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ مگر وہ ان تصویروں کو بہت شوق سے دیکھتا ہے جو کتاب کے اندر ہیں وہ اپنے باپ سے پوچھتا ہے کہ ان تصویروں کے کیا معنی ہیں۔ باپ جواب دیتا ہے کہ جب تم میں پڑھنے کی استعداد پیدا ہو جائے گی تو تم کو کتاب سے معلوم ہوگا۔ اس طرح چند بار سوال و جواب کے بعد بچہ مطمئن ہو جاتا ہے اور پڑھنا شروع کرتا ہے۔ پہلے تو اس کی رفتار دہی ہو جاتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ مادہ ترقی کرتی ہے۔ اور آخر کار اس سے اس سرگرمی کا اظہار ہوتا ہے جو پہلے دہی ہوئی تھی۔ اس واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجہ ارادی کس طرح سے پیدا ہوتی ہے۔ خود پڑھنے کے اندر کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن دلچسپی کسی اور شے سے مستعار لی جاتی ہے یہ کفایت کر جاتی ہے۔ بچہ گردش میں گرفتار ہو جاتا ہے اور پہلا قدم اٹھ جاتا ہے۔

پس ایم بی پیرز سے ایک اور مثال نقل کرتا ہوں۔

”ایک شش سالہ بچہ جس کے ذہن کو پریشانی کی عادت تھی ایک روز نیا نویر خود بخود اب راگ بجانے کے لئے بیٹھا جو اسکی ماں کو بہت پسند تھا اتنی وہ ٹھنڈی بھر شق کرتا رہا۔ اسی بچہ کی عمر جب سات سال کی تھی تو وہ یہ دیکھ کر اسکا بھائی تعطیلات کے کام میں مصروف ہے اپنے باپ کی میز پر بیٹھ گیا۔ اس کی انانے پوچھا تم کیا کر رہے ہو؟ اہل کابیان ہے کہ میں اسکی اس طرح میز پر بیٹھے دیکھ کر کچھ تعجب ہی ہو گئی تھی تو اس نے جواب دیا کہ میں جرمن زبان کا ایک صفحہ یاد کر رہا ہوں یہ دلچسپ تو نہیں ہے مگر ماں جان کے لئے ایک تعجب خیز بات ہوگی“

یہاں بھی توجہ ارادہ ہی خود غرضانہ عطوفت کے جوڑ سے نہیں بلکہ ہمدردی عطوفت کے جوڑ سے پیدا ہوئی ہے جس طرح کہ پہلی مثال میں تھا۔ پیاؤ اور جرم بطور خود توجہ کا باعث نہیں ہوتے مگر یہ کسی اور شخص سے قوت ستار لے کر اس کو برا سمجھتے کرتے اور باقی رکھتے ہیں۔

دوسرے اس ذہنی امتیاز کو جو ممکن ہے کہ بڑی عمر میں پڑھنے یا کسی تقریر کے سنتے وقت رحم کو پریشان کرے۔ اگر توجہ ذہنی طور پر حس کی نقل ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت کا نہیں، بلکہ اس سے

دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کا خیال قائم کر لینے کی عادت کا یہ نتیجہ ہونا چاہئے، کچھ دیکھے ہوئے یا سنے ہوئے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے۔ تجربہ سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ میں اپنے ذہن کو ایک گفتگو کے سنتے وقت ادھر ادھر پہنچنے سے بچا سکتا ہوں اگر میں عقلی طور پر ان الفاظ کی صدا سے بازگشت کو سن لوں اور میں دیکھتا ہوں کہ میرے شاگردوں میں سے بعض نے اس طریقہ کو اختیار کیا ہے اور انکو اس سے فائدہ ہوا ہے دوسرے یہ کہ جو معلم اپنی جماعت کے طلبہ کی توجہ کو مصروف رکھنا چاہتا ہو، اس کو چاہئے کہ جو نئی چیزیں وہ بیان کرنا چاہتا ہو ان کو ایسی چیزوں کے ساتھ مربوط کر کے پیش کرے جن کے ان کو اور اس پیشین ہیں۔ معروف اور قدیم بات پر بہت جلد توجہ ہوتی ہے اور یہ نئی باتوں کے ذہن میں جا گزریں ہونے کا دوسرا اصطلاح ہر بارٹ ایک اور اک نام کا سبب ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ کس قسم کے اور اک نام سے کام لیا جائے نفسیات تو صرف عام اصول بیان کر سکتی ہے۔

توجہ ارادہ نتیجہ ہے یا قوت ہے؟

چند صفحے پہلے جب میں نے کہا تھا تصور میں اہتمام کا عنصر توجہ میں ایک دماغی خلیہ کے عمل سے پیدا ہوتا ہے تو میں نے یہ بھی کہا تھا کہ ممکن ہے یہ دوسرے دماغی خلیوں سے یا کسی روحانی قوت سے پیدا ہو تا ہو اور یہ تصنیف نہ کیا تھا کہ ان میں کس شے سے ہوتا ہے کس کا سوال نفسیات کے مرکزی امر میں سے ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ توجہ کے اصطلاحات ہمارے

داخلی وجود کا مرکز ہوتے ہیں جب ہم دیکھتے ہیں (جیسا کہ ارادے کے بیان میں معلوم ہو گا) کہ ارادہ محض توجہ ہی ہوتا ہے، جب ہم یقین کرتے ہیں کہ فطرت کے مابین ہماری خود مختاری اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم محض نتائج ہوں بلکہ علت بھی ہوں، ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا توجہ میں اس قسم کی روحانی خلیت کا اصول ہوتا ہے یا نہیں مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بھی ہے اور نفسیاتی بھی اور اس کے حل پر ہم مسندِ رحمت کر سکتے ہیں ہم کو کرنی چاہئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ مابعد الطبیعیات کے لئے بنیادی ہے۔ یہی وہ قبضہ ہے جس کے بل پر ہماری تصویرِ عالم، مادیت، جبریت و وحدت سے روحانیت آزادی اور کثرت تک آئے گی ورنہ دوسری جانب۔

یہ میکائیچی نظریہ کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر احساس کوئی جامد ساز ہے تب تو اس میں شک نہیں کہ ہوسکتا ہے کہ دماغی خلا یا اور دماغی خلا یا ہی مل کرتے ہوں، اور کسی موضوع کی طرف کسی وقت جو ہم توجہ کرتے ہیں خواہ جسی قطابت کی صورت میں یا ادراکِ مشین کی صورت میں یہ محض مادی قوانین کا پہلے سے تعین نتیجہ ہے اگر اس کے برعکس وہ احساس جو دماغی خلا یا کی خلیت کیساتھ ساتھ ہوتا ہے اس فعلیت پر حرکیاتی طور پر رد عمل کرتا ہے اور اس کا معاودن یا فراہم ہوتا ہے تو کم از کم توجہ ایک حد تک تو علت ہوتی ہے۔ اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ رد عمل اس جی میں غیر تعین و آزاد ہو کہ اسکی مقدار اور جہت پہلے سے مقرر ہو۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ یہ تمام اور پہلے سے متعین و مقرر ہوں۔ اگر ایسا ہوتا تو ہماری توجہ مادی طور پر متعین نہ ہوتی۔ نہ یہ اس سنی کر کے آزاد ہوگی کہ یہ از خود ہے یا اس کے متعلق پہلے سے کوئی پیشین گوئی نہیں ہوسکتی۔ اس میں شک نہیں جس سوال کی اس وقت ہم کو تحقیق مد نظر ہے وہ نظری قسم کا ہے کیونکہ مادی طور پر ہمارے پاس اس امر کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا ہمارے احساسات ہمارے عصبی اعمال پر رد عمل کرتے ہیں یا نہیں۔ اور جو لوگ اس سوال کا کسی نہ کسی طرح جواب دیتے ہیں وہ عام تعیلات و قیاسات کی بنا پر جواب دیتے ہیں جو اور ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں بعض تعیلات ہونے کی حیثیت سے توجہ کا نظریہ علت اور نظریہ معلول دونوں یکساں واضح ہیں اور جو شخص ان میں سے کسی ایک انتقال کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ حکمی یا جزئی بنیادوں کی بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی یا کلی بنیادوں پر ایسا کرتا ہو گا

فوری محسوس توجہ کے متعلق تو یہ ہے کہ کوئی شخص اس کو شکل سے معلول کے علاوہ کچھ اور کہہ سکتا ہے۔ ہمارا ارتقا ہی اس طرح سے ہوا ہے کہ ہم خاص مہیوں پر خاص تطابقی اعمال سے رد عمل کرتے ہیں جس سے واضح اور اکاٹ بھی ہوتے ہیں اور دوسری طرف داخلی فعلیت کے ایسے احساسات ہوتے ہیں جیسے کہ اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ تطابق اور اس سے جو احساس ہوتا ہے وہی توجہ ہے۔ ہم اس کو خود صرف نہیں کرتے بلکہ معروض خود ہم سے کھینچ لیتا ہے۔ ابتدا معروض سے ہوتی ہے ذہن سے نہیں ہوتی۔

توجہ ماخوذان حالتوں میں جہاں کوئی ارادی محسوس نہیں ہوتی نہایت ہی مین طور پر محسوس ہوتا ہے۔ یہاں معروض ہی سے ابتدا ہوتی ہے لیکن اپنی کسی ذاتی وجہ کی بنا پر نہیں بلکہ اس بنا پر کہ کسی اور کو چپ شے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا دائمی عمل دوسرے عمل سے تعلق رکھتا ہے جو یا تو ہیجان ہوتا ہے یا ہیجان پر مائل ہوتا ہے اور ہیجان میں شریک ہو جانے اور متبع ہو جانے کا امکان اور ایک مشین پر مشتمل ہوتا ہے جس پر کہ توجہ منکسل ہوتی ہے۔ اگر میری کسی توقع پر کوئی ہتک ہوئی ہے تو مگر میں ہر وقت اس کے خیال میں مصروف نہ ہوں لیکن اس کا خیال اس قدر ہیجان پذیر رہتا ہے کہ جس مقام پر کہ یہ ہتک ہوئی تھی یا جس شخص نے ہتک کی تھی اس کا ذکر توجہ کو اپنی طرف منطوف کئے بغیر نہیں رہ سکتا اور کل واقعہ کا میرے ذہن کے اندر از سر نو تازہ ہو جانا لازمی ہے۔ جہاں اس قسم کی براہینگی ہوتی ہے وہاں عضوی تطابقات کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور تصورات عضلات کے اندر کسی نہ کسی حد تک توانائی پیدا کر دیتے ہوں گے۔ اس طرح سے اگر یہ تسلیم کر لیں کہ کوئی شے اس قدر چپ ہے کہ خیال کو براہینگی کر کے اس کو اس شے کی طرف جادے گی جو اس کے ساتھ وابستہ ہو تو غیر ارادی توجہ ماخوذ کے کل عمل کی توجہ ہو جاتی ہے۔ یہ جتنا ہی توجہ ہے اور یہ اپنے ساتھ فعلیت کے جاری رہنے اور تسلیم کرنے ترقی دینے اور اختیار کرنے کا ہم احساس رکھتا ہے جس وجہ سے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ فعلیت خود ہماری ہے۔

ہر بارٹ نے جب اس قسم کا جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس کی توجہ نام لکھا تھا تو اس کے ذہن میں ذہن کے پہلے سے موجود مافیہ کا آئینہ تصورات و ارتکات کو یہی

وقت پہنچا تھا۔ اب یہ بات ہماری سمجھ میں نہایت آسانی کے ساتھ آجاتی ہے کہ عاشق کی ہتھیابٹ کیونکر سائی دیتی ہے یعنی اس کو ایسے عصبی مرکز ملتے ہیں جو اخراج کے لئے پہلے سے نیم تیار ہوتے ہیں۔ ہماری سمجھ میں یہ بات بھی آجاتی ہے کہ اپنے رفیق کی آواز اور شور وں میں ہم کیونکر سن سکتے ہیں حالانکہ یہ شور خارجی طور پر زیادہ شدید ہوتے ہیں ان کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی۔ ہر لفظ پر توجہ دو گونہ پیدا ہوتی ہے۔ ایک بار اس وقت جب بولنے والے کے ہونٹوں سے لفظ نکلتے ہیں اور دوسری بار اس سے بھی پہلے جب انظار میں اعمال سابقہ الفاظ سے نکل کر بہم طور پر ان تمام اعمال کو تازہ کر دیتے ہیں جن کا موضوع سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے عکس غیر متعلق شور صرف ایک بار توجہ کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ اسکول کے ان لڑکوں کی حالت بھی اسی طرح سے سمجھ میں آجاتی ہے جو معلم کی جانب اس وقت کے سوا توجہ نہیں کرتے جب وہ کوئی قصہ شروع کرتا ہے جو نہی اس نے کوئی حکایت شروع کی کہ سب نے اپنے کان کھڑے کر لئے۔ حکایت کے الفاظ پر ہیجان اشیا کے ساتھ استلاف رکھتے ہیں جو رد عمل کرتی ہیں اور ان کو ذہن میں جا دیتی ہیں۔ اور الفاظ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ یہی حال ادیب کا ہوتا ہے جس کی نظر صرف تعلیل کی طرف جاتی ہے۔ ہر بارٹ نے جو اور مثالیں دی ہیں ان کو وہ اس وقت پر نقل کیا جا چکا ہے۔

جس حالت میں توجہ ارادی بھی ہوتی ہے اس میں بھی اس کا علت کے طور پر نہیں بلکہ معلول کے طور پر تخیل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ عال نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ جن اشیا کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ ہم تک خود اپنے قوانین سے آتی ہیں۔ توجہ کسی تصور کو پیدا نہیں کرتی۔ توجہ کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تصور ذہن میں پہلے سے موجود ہو۔ توجہ ان چیزوں کو صرف قائم و باقی رکھتی ہے جو قوانین استلاف کے ذریعہ سے شعور کی روشنی میں آتی ہیں۔ مگر جس وقت ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ اور احساس توجہ کو اسی طرح سے باقی و قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ہے جس طرح سے ان کو لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو مولفات ان کو لاتے ہیں وہ ان کو اس دلچسپی کی وجہ سے جس کو یہ ان میں پیدا کرتے ہیں باقی بھی رکھتے ہیں مختصر یہ کہ ممکن ہے ارادی و غیر ارادی توجہ دراصل ایک ہی ہو۔ یہ سچ ہے کہ جس حالت میں

تصورات بذات خود غیر پسندیدہ ہوتے ہیں اور ان کی طرف متوجہ ہونے میں بہت کوشش کرنی پڑتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سہی کو بار بار تازہ رکھنے کی جو کوشش کی جاتی ہے اسی کی بنا پر یہ توجہ کے سامنے جسے رہتے ہیں اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ سہی کو اصل قوت خیال کرنے لگتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہم صحیح معنی میں محض توجہ سے ہیں بلکہ توجہ کرنے کی سہی سے ایک قوت منسوب کرنے پر مائل ہوتے ہیں۔ ہم کو خیال ہوتا ہے کہ اگر چاہیں تو زیادہ سہی سے کام لیکر اس کو زیادہ کر سکتے ہیں۔ اور کوشش کی جو مقدار ہم صرف کرتے ہیں وہ ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ تصورات اس کو مقرر کرتے ہیں جیسا اس حالت میں ضروری ہوتا اگر یہ نتیجہ ہوتی اور ایک روحانی قوت نہوتی۔ لیکن یہاں بھی واقعات کا میکاشیکی طور پر منتقل ہو سکتا ہے اور سہی کو محض نتیجہ یا معلول خیال کر سکتے ہیں۔

سہی کا احساس صرف اس وقت ہوتا ہے جب ذہن کے اندر اغراض میں تضاد ہوتا ہے ممکن ہے کہ تصور ہمارے لئے داخلی طور پر ہیجان خیز ہو اور تصویری کسی بعیدی چیز کے استلاف سے اپنی قوت کشاب کرتا ہو۔ ممکن ہے کہ اچارا محبوب ہو اور یہ ہماری جنات اخروی کی کوئی شرط ہو۔ ان حالات میں اگر ہم کوئی کی طرف توجہ کرنے میں کامیابی ہوتی ہی ہے تو وہ کوشش سے ہوتی ہے۔ یہ تصویری طیاری یعنی لہ کا ادراک مشین خود بخود جاری رہتی ہے۔ برخلاف اس کے ہی کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اسکو متواتر ارادی تقویت پہنچنی رہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کو ارادی طور پر تقویت پہنچانے کا اس قدر کئی لمحہ میں احساس ہو جب لہ کا خیال ہمارے ذہن میں روشن و نمایاں طور پر آئے جو کئیاتی طور پر ممکن ہے اسے صرف یہ معنی ہوں کہ استلافی اعمال جوئی کو غالب کرتے ہیں وہ حقیقت قوی ہوتے ہیں اور اگر لہ موجود نہ ہوتا تو اسی کی جانب ہماری توجہ میں کوئی مزاحم نہ ہوتا اور یہ انفعالی ہوتی۔ لیکن جب تک لہ موجود ہے اس وقت تک ان کی کچھ قوت لہ کے متعلقہ اعمال کے دبانے میں بھی لازمی طور پر صرف ہوتی ہے۔ اس قسم کا دباؤ دماغی قوت کو ایک حد تک بیکار کر دیتا ہے جو بصورت دیگر فکر کی روانی کے لئے کام آتا ہے۔ لیکن خیال کے لئے جو شے کم ہو جاتی ہے وہ احساس میں بدل جاتی ہے۔ جو اس مثال میں سہی و شواری اور دباؤ کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارے چشمہ فکر کی حالت دریا کی سی ہوتی ہے۔ حیثیت مجموعی اس میں

سہل و سادہ روانی رہتی ہے۔ اشیاء کی روانی سنجیدگی کے ساتھ ہوتی ہے اور اصولاً توجہ کے لئے کسی قسم کی سعی کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ مگر کبھی رکاوٹ بھی پیش آتی ہے جس سے روانی میں خلل واقع ہو جاتا ہے اور گرداب بن جاتا ہے اور اشیاء عارضی طور پر دوسری جانب حرکت کرنے لگتی ہیں۔ اگر حقیقی دریا میں احساس ہوتا تو اس کو ان گردابوں اور رکاوٹوں میں احساس معی ہو کر رہتا۔ یہ کہتا کہ میں یہاں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی جہت میں رواں ہوں بچائے اس کے کہ حسبِ محول کم سے کم مزاحمت کی جہت میں رواں ہوتا جو چیز مجھ کو اس کام کے کرنے کے لائق بناتی ہے میری سعی ہوتی ہے۔ فی الحقیقت توسی اس امر کی محض انفعالی علامت ہوگی کہ کام ہو رہا ہے۔ اس کل مدت میں عامل یا فاعل پانی کے بہاؤ کے خلاف ہوگا۔ اور وہ اس میں سے بعض کو اوپر کی طرف اس مقام پر جبراً لاتا رہیگا۔ اور اگرچہ عموماً کم سے کم مزاحمت کی جہت نیچے کی طرف ہوتی ہے، مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ کبھی کبھی اوپر نہ آجائے یہی حال ہماری توجہ کے ارادی افعال کا ہے۔ یہ آتی رکاوٹیں ہوتی ہیں جن کے ساتھ جھٹکے بعض حصوں کا ایک خاص احساس ہوتا ہے لیکن باز رکھنے والی قوت بجائے خاص قسم کا احساس ہونے کے ممکن ہے محض وہ اعمال ہوں جن سے تقاضا پیدا ہوتا ہے۔ احساس معی ممکن ہے محض ایک سازگی حیثیت رکھتا ہو اور کم و بیش زائد از ضرورت ہو جیسا کہ مسٹر بریڈ نے کاغذ پر اس کو نتیجے سے اسی طرح سے تعلق نہ چوس طرح کہ اس الم کو جو تھوڑے کے انگلی پر پڑ جانے سے ہوتا ہے تھوڑے کے وزن سے نہیں ہوتا۔ اس طرح سے یہ خیال کہ توجہ ایک اصلی استعداد ہے اور ایسی دوسری قوتوں کے علاوہ ایک قوت ہے جن کے دماغ و ذہن مرکز ہیں ممکن ہے کہ بالکل ایک وہی ہو۔ ممکن ہے کہ توجہ کا کبھی وہی خسر ہو جو گزشتہ زمانے میں اگر ان قوتوں کا جو کچھ ہے بلکہ لازمی اور ناگزیر سمجھا جاتا تھا اور بہت سے لفظی ادھام کی طرح سے اس کو بھی چھوڑنا پڑے ممکن ہے یہ نفسیات کے لئے زائد از ضرورت ہو۔ اور شعور کے سامنے تصورات کو کیسیج کر لانے اور ان کو اس کے سامنے قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ خود ایک دوسرے کو کیسیج کر رہاں لاتے اور قائم کرتے ہیں۔

میں نے مصلوکی نظریہ کو جہاں تک ممکن تھا شد و مد کے ساتھ بیان کیا ہے یہ واضح قومی اور مرتب قتل ہے۔ اور اس قسم کے تغلیوں کی طرح سے اس امر کی قابلیت رکھتا ہے کہ خلاف ثبوت ہونے کی صورت میں اس پتہ میں کیا جائے

ممکن ہے کہ احساس سعی ایک جامد ساز ہوا۔ ایسا فعلی عنصر نہ ہو جیسا کہ یہ معلوم ہوتا ہے۔ ایسے اختصارات اب تک نہیں ہوئے ہیں (بلکہ یہ کہہ سکتے ہیں ان کے ہونے کی کبھی توقع بھی نہیں) جن سے یہ معلوم ہو کہ نتیجے کے اندر توانائی پیدا کر دیتا ہے پس ہم اپنے دلوں سے خیر کے علاوہ اور تمام احساسات کو دور کر کے اور یہ سمجھ کر کہ ہم استرہ اکہیم صرف ایسی شے پر استعمال کر رہے ہیں جو ضرورت سے زیادہ بڑھ گئی ہے، توجہ کو ایک ختمے نامقرر دیکھتے ہیں اور اس کے علی عمل کے غلات قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔

لیکن استرہ اکہیم اگرچہ بہت عمدہ اصول ہے، مگر قانون قدرت تو نہیں ہے۔ توجہ کے تمام تر اعمال میں ممکن ہے قانون حیح و انتظام لازمی اداکار ہوں اور ممکن ہے بہت سے اعمال کے لئے انکی شراکت بلا امداد کے کافی ہو۔ اور اس پر بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات ایک عمدہ اداکار کے لئے پائین کا کام دیتے ہوں جو اسی طرح سے ان کا جامد ساز یا اتفاقی نتیجہ نہیں ہوتا، جس طرح سے ہوریشو اور اوفیلیا کے لئے ہیملٹ نہیں ہے۔ اس قسم کا اداکار توجہ کرنے کی ارادی کوشش ہوگی بشرطیکہ یہ اصلی نفسی قوت ہو میں کہتا ہوں کہ غلات بعض اوقات اس قسم کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہو جاتی ہے اور یہ تعقل کہ اس مثال میں بھی اس نے خود کو پیچیدگی میں مبتلا کیا ہے، اسی قدر واضح ہے (اگرچہ از رو منطلق امن منہی بکفایت نہیں) جس قدر کہ یہ ہے کہ وہ اس پیچیدگی میں مبتلا نہیں ہوتی بلکہ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے ہیں اپنے سے یہ دریافت کرنا چاہیئے، اگر توجہ کی کوشش اصلی قوت نہ ہو تو یہ کیسا کام انجام دے گی۔

یہ ایسے لاقدار تصورات کے اثر کو گہرا اور طویل کر دے گی جو بصورت دیگر زیادہ سرعت کے ساتھ مٹ جائیں گے۔ اس طرح سے جو وقفہ صرف ہو گا وہ ممکن ہے ایک سیکنڈ سے زیادہ نہ ہو مگر بہت ممکن ہے کہ وہ سیکنڈ بہت ہی اہم ہو۔ کیونکہ ذہن میں تصورات کے متواتر تار جڑھاؤ میں جہاں ان کے دو انتظامی نظام تقریباً متوازن ہوتے ہیں ایک لمحہ کی توجہ کی کمی و بیشی اس امر کا تصفیہ کر دیتی ہے کہ آیا ایک نظام غالب اکٹھے نشوونما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشوونما ہو جائے تو ممکن ہے یہ ہم کو عمل پر آمادہ کر دے اور یہ عمل ہمارے نوشتہ تقدیر کے لئے بمنزلہ مہر آخری کے ہو۔ ارادے کے باب کا مطالعہ کرتے وقت معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کا کل ڈراما کم و بیش اس مقدار توجہ پر مبنی ہوتا ہے جو مخالف محرکی تصورات سے پہنچ سکتی ہے



لیکن حقیقت کامل اساس ہماری ارادی زندگی کی کل یعنی اور بچان اس امر پہنی جوتا ہے، کہ ان حالات کا لمحہ بہ لمحہ واقفانہ تصفیہ جوتا ہے۔ اور یہ اس زنجیر کی محض کھڑکھڑاہٹ ہی نہیں ہے جو قرون پہلے بنی تھی یہ مشاہدہ جو زندگی اور تاریخ کو اس قدر حوادث آمیز و خوش کے ساتھ جھنجھناتا ہے ممکن ہے قریب محض ہی نہ ہو۔ جس طرح سے ہم میکائیچی نظریے کے حامی کے سامنے یہ تسلیم کئے جیتے ہیں کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو جس کو ہمارے سامنے یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ممکن ہے یہ ایسی ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ دو اسکا فی نقل ایک دوسرے کے متقابل ہیں اور کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جو قطعی طور پر ان کے مابین ثالث کا کام دے سکے۔

ان حالات میں یہی کیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلے کو بحث کے لئے چھوڑ دیا جائے اور علم کی مزید روشنی کا انتظار کیا جائے۔ یا پھر ان میں یہ کر سکتا ہے جو بہت سے فلسفی اذ بان کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اپنے عام فلسفہ سے طالب امداد جوتا ہے۔ میکائیچی نظریہ پر جن لوگوں کو یقین ہے وہ بلا تامل ایسا ہی کرتے ہیں اور اگر اسی صحیح کو رد مانہ استعمال کریں تو ان کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے میں اپنے آپ کو آخر الذکر فلسفہ کے زمرے میں شمار کرتا ہوں مگر چونکہ روحانی فریق کا ساتھ دینے کے لئے جو میرے پاس دلائل ہیں وہ نفسیاتی نہیں بلکہ اخلاقیاتی ہیں۔ اس لئے ان کا نفسیات میں داخل کرنا مناسب نہیں معلوم جوتا ہے۔ یہاں پر نفسیات کا آخری لفظ اعتراف لاعلمی ہے کیونکہ اس میں جو قوتیں شریک ہیں وہ بلاشبہ اس قدر محدود اور لاتعداد ہیں کہ ان کا تفصیلی طور پر پتہ لگانا مشکل ہے۔ فی الحال اس غرور کو دیکھتے ہوئے جن سے انتہا درجہ کے مادی نظریات اپنے آپ کو حکمت کہنے کے مدعی ہیں یہ مناسب معلوم جوتا ہے کہ اس استدلال کو یاد دلایا جائے جس سے کہ توجہ کے معمولی نظریہ کی توثیق ہوتی ہے۔ یہ ایک تشلی استدلال ہے جو دریاؤں اضطرابی افعال اور ایسے دیگر مادی مظاہر سے ماخوذ ہے جن میں کسی قسم کا شعور نہیں جوتا اور اس کو ان مظاہر تک دست دی جاتی ہے جن میں شعور منظر کا بہایت ہی اہم جزو جوتا ہے یہ استدلالی جتے ہیں کہ شعور سے کوئی فرق واقع نہیں جوتا۔ علم کے لئے یہ ملجو دی نہیں ہے۔ اس کا ہونا نہونا برابر ہے۔ اس کا تم کو خیال ہی نہ کرنا چاہئے۔ ان سب کی

بیہودہ نوعیت، ایسی ہے جس پر کسی قسم کی نکتہ چینی کی ضرورت نہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ میکائیلی نظریے کو کسی نہ کسی طرح صحیح ثابت کیا جائے۔ اسی نظریہ کے لئے ہم ایسے مظاہر سے استقراقی استدلال کرتے ہیں جو ان سے نہایت مختلف ہیں۔ اور یہ فرض کرتے ہیں کہ ایسی پیچیدگی جو فطرت نے پیدا کی ہے (یعنی سعی اور حساس کی موجودگی) اس قابل نہیں کہ ہم اس کو کبھی طور پر تسلیم کریں۔ اس قسم کا طرز عمل ممکن ہے کہ سخت پر مبنی ہو مگر مجھے اس کے متعلق شک ہے مگر مابعد الطبیعیاتی کے مقابلہ میں اس کو سنجیدگی کے ساتھ حکمی تو نہیں کہہ سکتے۔

توجہ پر تو پوری طرح سے بحث ہو چکی اب بے توجہی کے متعلق بھی کچھ کہنا چاہئے۔ ہم گھڑی کی ٹاک ٹاک شہر کی گھڑیوں کے مثل یا مکان کے قریب چلتے ہوئے شور کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ حتیٰ کہ کارخانے یا تہی ہوئی کاشت مہنگا نہ بھی ایک مدت کے بعد اس کے کارکنوں کے خیالات میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ جب ہم پہلی بار عینک استعمال کرتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاص قسم کے انحنائی ہوتی ہے تو کھڑکیوں وغیرہ کا جو تیز عکس ان سے ہوتا ہے وہ راحت نظر کے ساتھ ملکر بہت پریشان کرتا ہے۔ چند ہی دن میں ہم ان کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بہت ہی بصری تشاات ترمز وغیرہ اگرچہ ہر وقت رہتے ہیں مگر ان کا بشکل عام ہوتا ہے۔ کپڑوں اور جوتوں کا دباؤ قلب اور شریانوں کے ضربات نفس بعض دیر پا جسمانی آلام ہمیشہ پاس رہنے والی ہوں یا خوشبوئیں منہ کے ذائقے وغیرہ ان دوسرے ماحسوس کے امثلہ ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے اگر کوئی ذہنی مافیہ بہت ہی زیادہ غیر متغیر ہو تو پھر اس کا شعور نہیں ہوتا۔

اس میں شک نہیں کہ بے شعوری کا سبب محض آلات جس کا کند ہو جانا نہیں ہے اگرچہ کوئی اہمیت رکھتی ہو تو ہم اس کی طرف خاصی طرح سے توجہ دیتے ہیں۔ اور ہم جب چاہیں قطعی طور پر اس کی جانب توجہ کو منہ دل کر کے اس کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اس کی ایسی عادت نہ ہو کہ اس کی جانب بے توجہی ہماری فطری ساخت کا جزو بن گئی ہو جیسا کہ ترمزوں کی صورت میں یا دوسری شبکی تشاات

کی شکل میں ہوتا ہے۔ مگر ان حالتوں میں بھی مشاہدہ کی مضبوطی شرائط اور صبر و تحمل سے ہم کو بہت جلد اس ارتسام پر جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے قدرت ہو جاتی ہے۔ پس یہ توجہی ایسی عادت ہے جو محض حسی ٹھکان سے بلند تر شرائط پر مبنی ہے۔

ہیلم ہولٹرنے بے توجہی کا ایک عام قانون وضع کیا ہے جس کا ہم کو امتیاز کے باب میں مطالعہ کرنا ہو گا۔ ہیلم ہولٹرنے کا قانون یہ ہے کہ ہم ان تمام ارتسامات کی طرف توجہ نہیں ہوتے جو ہمارے اشیاء کا امتیاز کرنے میں حیثیت علامات کے بیکار ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس قسم کے ارتسامات اپنے ساتھیوں کے ساتھ ملکر ایک مجموعی نتیجہ پیدا کر دیتے ہیں۔ بالائی جزئی سرٹیاں جو انسان کی آواز کو اور تمام آوازوں سے مختلف کرتی ہیں اس کو حیثیت مجموعی بھی مختلف کرتی ہیں۔ ہم خود سرٹوں کو علیحدہ نہیں کر سکتے۔ بولیں جو بعض چیزوں کو ذائقہ کا خاص جزو ہوتی ہیں مثلاً گدھڑت چھلی پیر شراب مکھن ہماری توجہ کے سامنے ہو کی حیثیت سے نہیں آتیں مختلف حسی اور نفسی احساسات جن سے بھیجے لچکدار سخت وغیرہ اوصاف کا ادراک ہوتا ہے ان کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہیں ہوتا اور یہ سب کچھ ہماری اس عادت کی بدولت ہے کہ ہم ان کی ظاہری نوعیت کو چھوڑ کر فوراً ان کے معنی میں آجاتے ہیں۔ انھوں نے ذہن کے اندر ایسے روابط پیدا کر لئے ہیں جن کو اب توڑنا ناممکن ہے۔ ایسے اعمال سے بالکل مختلف ہیں جو توجہ کے مبدول کرنے والے اعمال ہو سکتے ہیں۔ جو واقعات ہیلم ہولٹرنے کے ذہن میں ہیں ان میں صرف ہم ہی نہیں بلکہ ہمارے آما و اجداد نے یہ عادات قائم کی ہیں جن واقعات سے ہم نے آغاز کیا تھا کرنی چاہیہا عینک کارخانہ کا شور جوتے کا دباؤ وغیرہ میں بے توجہی کی عادت نسبتہ حال میں پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کی پیدائش کا طریقہ کم از کم انتہائی طور پر تو ایسا ہے جس کا پتہ لگایا جاسکتا۔

وہ ارتسامات جن کی عقل کو ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ باقی شعور سے بے تعلق کر دیے جاتے ہیں۔ اس سوال کا پروفیسر جی امی میولر نے قرین صحت جواب دیا ہے۔ اس کے بعد کچھ آتا ہے اس کا بیشتر حصہ انھیں کے بیان سے ماخوذ ہے۔ وہ اس واقعہ سے آغاز کرتے ہیں کہ

”جب پہلی باگرنی یا کارخانہ سے نکلتے ہیں جس کے اندر ہم اتنے عرصہ تک رہ چکے ہیں کہ اس کے شور کی عادت ہو گئی ہے تو ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی معمولی شے کی کمی ہے۔ ہمارا مجموعی احساس زندگی اس سے مختلف ہوتا ہے جب ہم گرنی میں تھے۔۔۔۔۔ ایک دوست مجھے لکھتے ہیں کہ میرے کمرے میں ایک گھنٹہ ہے جو بغیر کوک دیئے پورے چوبیس گھنٹے نہیں چلتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اکثر ٹھیکر جاتا ہے جو بغیر یہ رک جاتا ہے میری توجہ اس کی جانب منحطف ہو جاتی ہے حالانکہ جب یہ چلتا رہتا ہے تو مجھے اس کا خیال تک نہیں ہوتا جب یہ شروع شروع میں رکنے لگا تو میری یہ کیفیت ہو ا کرتی تھی کہ میں اچانک ایک ناقابل بیان جھنجھمی یا ایک قسم کا خلا محسوس کیا کرتا تھا اور یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ معاملہ کیا ہے اور کچھ غور کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ تاکہ اس کا باعث یہ تھا کہ گھنٹہ چلتے چلتے رک گیا ہے۔

غیر محسوس مہج کے رک جانے کا احساس ہو جانا ایک مشہور واقعہ ہے۔ گرجا میں عبادت کے وقت جو شخص ہوتا رہتا ہے اس کا عبادت کے ختم پر سیدھا رہنا یا گرنی والے کا گرنی کے رک جانے پر چونک پڑنا انہی خاص مثالیں ہیں۔ اب چونکہ ہر ارتسام جو نظام عصبی پر واقع ہوتا ہے وہ کہیں نہ کہیں تو لازماً پھیلتا ہو گا۔ میو اور صاحب یہ کہتے ہیں کہ وہ ارتسامات جو ہم کو اس وقت ہوتے ہیں جب مراکز خیالی اور چیزوں میں مصروف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے ممکن ہے کہ وہ ان میں داخل ہونے سے باز رہتے ہوں اور ادنیٰ مراکز اخراج کی طرف بہہ جاتے ہوں۔ اور اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ عمل اکثر ہو تو اس طرح سے جو ذیلی راستہ پیدا ہو گا وہ اس قدر قابلِ نفوذ ہو جائے گا کہ ذہن میں کچھ ہی ہوتا رہے مگر یہ کارآمد ہو سکے۔ اکتسابی بے توجہی جس کا یہ ذکر ہے اس میں صحیح ہمیشہ ابتداء پیہم باعث انتشار ہوا کرتا ہے اور اس کی جانب سے ذہن اسی وقت غافل ہو سکتا ہے جب اور چیزوں میں ہنایت ہی شدت سے مہلک ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کو شعور سے خارج رکھنا سہل ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ خود بخود ہونے لگتا ہے۔

ذیلی راستے جو اس طرح سے خلل انداز مہیجات کو اپنی طرف کھینچ لینے کی عادت

پیدا کرتے ہیں۔ ان کا کسی یقین کے ساتھ یقین نہیں ہو سکتا۔ غالباً ان کا اختتام عضوی اعمال پر ہوتا ہے یا غیر معلوم عضوی انقباضات پر جن کی علت کو قطع کر کے جس وقت روک دیا جاتا ہے تو ہم کو فوراً یہ احساس ہوتا ہے کہ کوئی شے ہم سے کھو گئی ہے یا جیسا کہ میولر کے دوست سمجھتے ہیں خلا کا احساس ہوتا ہے۔

میولر صاحب کے خیال سے ایک اور خیال پیدا ہوتا ہے یہ ایک مشہور بات ہے کہ جو اشخاص اپنی توجہ ایک مشکل مضمون پر قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ اس میں مختلف لمبے لمبی حرکات سے کام لیتے ہیں مثلاً کمرے میں ادھر ادھر بٹلتے ہیں انگلیوں سے کسی شے کو بجاتے ہیں کنجیوں یا گھڑی کی زنجیر سے کھیلنے ہیں سر کھنجاتے مچھیں کھینچتے ہیں پاؤں زمین پر مارتے ہیں وغیرہ۔ سرواٹر اسکالٹ کے لوہکین کا ایک واقعہ مشہور ہے کہ اس نے جماعت کے خلیفہ کے کوٹ کا ایک بٹن کاٹ ڈالا وہ اٹھائے سبق میں اس کو انگلی سے مروڑنے کا خاکہ تھا اور اس طرح خود خلیفہ بن گیا۔ بٹن کے زینے سے اس کے مالک کی قوت یادداشت بھی تشریف لے گئی اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی فلیٹ کا بہت کچھ حصہ مجتمع و مرکوز فکر کے اٹھانے میں جذبہ ہیجان کے بہہ نکلنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ان عصبی توجہات کو بہا دیتا ہے جو اگر مراکز فکر میں جمع رہتے تو بہت زیادہ پریشانی و اتہری کا موجب ہوتے۔ مگر کیا یہ اہمیت کی غیر متعلق حصول کے خارج ہونے کا بھی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح توجہ کو اس کے داخلی فریضہ کی جانب زیادہ قطعی طور پر مبذول ہونے کا باعث نہیں ہوتا، عموماً ہر شخص اس قسم کی جداگانہ حرکت کا مادی ہوتا ہے جو اسی شخص سے مخصوص ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایک ذیلی عصبی راستہ ہر وقت کھلا رہتا ہے جس سے فکر مجتمع کے وقت کام لیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جس پر اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر شکل تو ضرور ہوتا ہے کہ اتفاتی جہات ایسے راستوں سے خارج ہونے پر مائل ہوتے ہیں جن سے اس وقت اخراج ہوتا ہے اور دوسرے راستوں سے خارج نہ کرنا خارجی مداخلت سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان عجیب و غریب حرکات کا حقیقی اصول ہوتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ حرکت کی ہر ذرت سے جو حسیں پیدا ہوتی ہیں خود وہ دوسری ذرت سے خارج ہو جاتی ہیں اور عمل و دوری کے باقی رکھنے میں معاون ہوتی ہیں۔ میں نے اس

خیال کو پیش کر دیا ہے اب یہ کام ار باب نظر کا ہے کہ دیکھیں اسکی کیا قدر و قیمت ہے خود حرکات میں جب توجہ کی پیہم سعی سے ربط پیدا ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک حقیقی اور حیرت انگیز واقعہ ہے ۔

س م ی



# صحت نامہ

## اصول نفسیاتی سلسلہ اول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۹	۲۲	رم	نرم	۱۲۱	۱۳	محمود	جمود
۴۹	۶	نصف کرے کی	نصف کرے کے	۱۲۲	۲۳	زمانہ	زمانہ میں -
۵۸	۱۶	تلفیت	تلفیف	۱۲۳	۱۷	حرطانا	حرطانا
۶۰	۱	نہایت بجل	ناہنجبیل	۱۲۷	۱۳	اس راستہ	اس کا راستہ
۶۰	۸	حرکتوں	مركزوں	۱۳۰	۱۰	بروفیسر کو مان	بروفیسر پر مان
۶۵	۸	مریض	مریض	۱۳۲	۱۵	تخصیص	تخصیص
۷۱	۴	ناہنجبیل	ناہنجیل	۱۳۸	۷	مطلقاً	مطلقاً
۸۱	۲۲	نکال لے گئے	نکال لئے گئے	۱۵۵	۹	طور پر	طور پر
۸۲	۸	دور تے	دور تے	۱۵۶	۱۱	مابعد الطبیعیاتی	مابعد الطبیعیاتی
۸۵	۱۴	پہنچیں	پہنچیں	۱۵۷	۱۵	یہ تصور کرنا بھی	یہ تصور کرنا بھی
۹۶	۴	ناکامی تھا	ناکافی تھا	۱۵۸	۲۴	زبردست وجود	زبردست وجود
۹۶	۹	لمنتی بیجانات	لمسی بیجانات	۱۶۰	۲۶	بھنے	بھنے
۷	۲۱	ڈھلیکتے	ڈھلیکتے	۱۶۸	۴	پایا	پایا
۱۱۴	۲۰	کیونکہ	کیونکہ	۱۷۸	۱۸	کو	کو
۱۱۶	۱۴	اٹل	اٹل	۱۸۶	۱۱	ایتلافیہ	ایتلافیہ



صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۸۷	۳	روحانیہ	روحانیہ	۲۹۷	۹	ما	یا
۱۹۶	۳	خلق	خلق	۳۰۰	۲۴	اھل	اقل
۱۹۸	۱۳	چیزوں کی	چیزوں کی	۳۰۹	۴	چند مفکر	چند مفکر
۱۹۹	۲۱	غیر	غیر	۳۱۵	۲۳	معز	معز
۲۰۱	۲۴	باضاعت	باضاعت	۳۱۶	۴	غافل	غافل
۲۰۳	۹	اور اور	اور اور	۳۱۷	۱۹	معز	معز
۲۲۳	۲۴	باشور	باشور	۳۲۰	۱۸	ذہن	ذہن
۲۲۵	۱۹	اس لئے	اس لئے	۳۲۶	۲۵	نقروں	نقروں
۲۲۸	۳	اختیاری	اختیاری	۳۸۷	۲۰	ایک	ایک
۲۴۰	۸	در اکات	در اکات	۳۸۸	۴	ملوک	ملوک
۲۴۳	۱۲	اختیار	اختیار	۳۸۹	۲۵	ہنوز	ہنوز
۲۴۴	۲۵	جبتک	جبتک	۳۹۳	۱۷	یا	یا
۲۵۵	۳	ذہن	ذہن	۳۹۷	۱۵	واقعات	واقعات
۲۵۶	۷	بہ	بہ	۴۰۱	۸	اعتقاد	اعتقاد
۲۷۱	۱۳	عالم	عالم	۴۰۲	۱۳	متعصبانہ	متعصبانہ
۲۷۲	۱۲	مخلوط	مخلوط	۴۰۳	۱۷	ہسٹیریا	ہسٹیریا
۲۷۶	۱۷	تغذیہ	تغذیہ	۴۰۴	۱۷	سیکیاں	سیکیاں
۲۷۷	۱۷	ناٹرس اوکسائڈ	ناٹرس اوکسائڈ	۴۰۷	۲	اس کا	اس کا
۲۷۸	۲۴	معنی	معنی	۴۰۸	۱۳	یک قلم	یک قلم
۲۸۵	۱	پال	پال	۴۱۳	۲۲	میں نے	میں نے
۲۹۰	۱۷	آواز	آواز	۴۱۷	۲۳	دلچسپی	دلچسپی
	۱	سمجھنا ہوں	سمجھنا ہوں	۴۷۷	۱۸	آنکھ	آنکھ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۴۷۷	۲۵	تحت شکل	-	۵۱۶	۲۲	کیونکو	کیونکو
۴۹۶	۲۵	ایک ہم سیکلڈ	ایک سیکلڈ	۵۱۷	۱۳	سدار	بیدار
۵۰۸	۸	جبریت	جبریت	۵۱۸	۸	کنجیوں	کنجیوں
۵۱۳	۲۳	معل پر	معل پر	=	۹	والٹر اسکالٹ	والٹر اسکالٹ







